


VI.

Cohens Begründung der Ethik

Erster Teil: Methode und Prinzipien



Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Bern

vorgelegt

von

Cemach Feldstein

aus Wladislawowo (Russland)

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1914

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Prof. Dr. Stein angenommen.

Bern, 11. November 1907

Der Dekan:
Prof. Dr. G. Tobler

„Meiner lieben Fanny“



Einleitung.

Seiner „Ethik des reinen Willens“ hat Cohen eine „Logik der reinen Erkenntnis“ vorausgeschickt. Er hat damit auch äusserlich zum Ausdruck gebracht, was wir im Verlauf unserer Darstellung als einen Grundgedanken seines Systems erkennen werden: dass die Ethik auf der Logik sich aufzubauen habe. Es darf dabei nun nicht an ein Abhängigkeitsverhältnis gedacht werden. Nicht so ist es zu verstehen, als ob die Ethik in der Logik ganz aufzugehen hätte. Die Ethik bildet sich selbst ihre Inhalte, bestimmt selbstständig ihr Arbeitsfeld, wie sie dasselbe nach eigenem Plane und mit ihren eigenen Werkzeugen bebaut. Aber dieser Plan muss zuvor der Logik zur Begutachtung seiner Zulässigkeit und Anwendbarkeit vorgelegt werden. Und auch die Hilfsmittel, deren sich die Ethik zu ihrem Aufbau bedient, sie müssen, bevor sie in Benützung genommen werden, von der Logik auf ihre Brauchbarkeit und Reinheit untersucht worden sein. Unter Brauchbarkeit und Reinheit ist wissenschaftliche Brauchbarkeit und wissenschaftliche Reinheit zu verstehen; diese aber bestimmt allein die Logik.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dass es eine Methode ist, die die Ethik von der Logik zu übernehmen hat, richtiger und genauer: die Ethik und Logik verbindet. Cohen nennt sie die Methode der Reinheit.

Der Begriff der Reinheit hat zuerst bei Kant eine systematische Anwendung und Ausbildung gefunden. Schon aus den Titeln der Hauptwerke ist die Vorzugsstellung zu ersehen, welche dieser Begriff in seinem Denken einnahm. Es ist, als ob Kant durch den deutlichen Hinweis auf diesen Schlüssel-Begriff für die sonstige Unklarheit und Dunkelheit seiner Ausführungen entschädigen wollte. Aber der Fingerzeig blieb unbeachtet; im besten Falle verfehlte er die Wirkung, die sich Kant offenbar von ihm versprochen hat. Er musste die Wirkung verfehlen, solange die Vorfrage nicht zur Erledigung gekommen war: was bedeutet und worin besteht die transszendentale (kritische) Methode? —

Cohen spricht einmal von dem „äusserlichen Zustand, in dem sich die selbständige, nämlich isoliert einhergehende Geschichte der Philosophie befindet", der dazu führe, dass sie über dem Historischen das Systematische vernachlässigt und grundlegende Begriffe der Philosophen nicht in den Zusammenhang ihres Lehrgebäudes einzufügen vermag. An diesem Punkte, wie an wenigen anderen, können wir die Berechtigung des Vorwurfs ermessen, den Cohen gegen die in Detailkrämerei aufgehende Philosophiegeschichte erhebt. Man hatte ein Auge für die Schwächen des kantischen Systems, mit peinlicher Genauigkeit wurden seine Widersprüche und Zweideutigkeiten hervorgehoben, aber über dem Kritisieren vergass man, was man dem grossen Denker schuldig war: sein Werk als *Ganzes* aufzufassen und zu würdigen. Man sah in Kant einen Empiristen und Rationalisten, einen Skeptiker, einen Agnostiker, ja man wollte und will ihn noch heute zum Metaphysiker machen. Mit aller Gewalt sollte er in einem der philosophischen Schubfächer untergebracht werden. Und diese Sucht nach historischer Einreihung liess das Eigenartige und Neue des kantischen Gedankenbaues übersehen. —

Cohen gebührt das Verdienst die Frage nach dem Hauptgedanken des kantischen Systems zuerst gestellt zu haben. Die kantische Philosophie war in neues Licht gesetzt, indem Cohen auf die kritische Methode als auf ihren Angelpunkt hinwies. Von vornherein war es aber Cohen um eine Weiterbildung der kantischen Philosophie zu tun. Er hebt daher ihren nach seiner Ansicht bleibenden Kern hervor, während er dasjenige, was ihm an ihr zweideutig und vergänglich schien, unberücksichtigt liess oder einfach durchstrich. Es war eben seine Absicht, Kants System in den fortschreitenden Prozess der wissenschaftlichen Erkenntnis einzureihen, und das im Laufe der Zeit an ihr Veraltete und Überwundene sollte dem noch lebensfähigen und Fruchtbaren Platz machen. Schon in seinem Werke „Kants Begründung der Ethik“ gab er diesbezüglich Erklärungen. Schon hier versucht Cohen „gemäss der kritischen Methode und im Anschluss an Kants Worte die selbständige Behandlung der philosophischen Probleme“. Die Form dieses Anschlusses, fügt er hinzu, „kann ich mir loser denken“. — Er will „in strenger und freier Form“ die Motive der kantischen Gedankenwelt ausschöpfen, denn Kants Lehre ist eine Lehre von der Methode, und „das wäre eine schlechte Methode, die sich einfach abschreiben liesse“. „Sie ist kein Schatz, sondern ein Schatzgräber“. Die Methode ist und bleibt von ihren einzelnen Ergebnissen völlig unabhängig.

Nach Cohen hat Kant seine kritische (transscendentale) Methode in bewusstem Gegensatze zu allen anderen in philosophischem Gebrauch befindlichen Methoden aufgestellt. Zunächst im Unterschiede von der genetischen Methode, die die Entstehung und Entwicklung„„die Gelegenheitsursachen der Erzeugung“unserer Verstandsbegriffe und Anschauungsformen untersucht, alsdann von der physisch-psychologischen, welche die Denkformen als in unserer „Organisation“ begründet

nachweisen will, nicht minder aber auch von der logischen, die nur die Denk*formen* berücksichtigt (im Urteil und in den Schlüssen), ohne die Denk*inhalte* in Betracht zu ziehen.

So sehr auch die beiden ersteren in manchem Betracht von Nutzen sein mögen, so haftet ihnen doch das Gebrechen an, dass sie die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kennzeichen echter Wissenschaft, nicht zu erklären vermögen. Sie können uns wohl sagen, wie die Erfahrung entsteht, aber nicht weshalb sie notwendig ist. Auch die logische Methode wird der Eigenart der Erkenntnis nicht gerecht. Denn die Eigenart der Erkenntnis kommt nicht in den analytischen Urteilen, die doch vornehmlich das Operationsgebiet der formalen Logik bilden, zum Ausdruck, sondern in den synthetischen, zum Subjekt ein neues Prädikat hinzufügenden, das Wissen *erweiternden* Urteilen, aus denen die Wissenschaft besteht. Wollen wir also zum Wesen der Erkenntnis vordringen, so gibt es nur einen Weg, der Weg der Wissenschaft.

Die Wissenschaft allein — Kant denkt dabei vornehmlich an die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft — enthüllt uns das Geheimnis der Erkenntnis; hier können wir die Erkenntnis gleichsam an der Arbeit belauschen, und zwar bei ihrem vornehmsten Geschäfte, da sie unsere Einsichten bereichert und vertieft. In der Wissenschaft tritt „die Schöpferkraft des Denkens" zu Tage.

Man muss sich bewusst bleiben, dass Kant an der Zuverlässigkeit der Wissenschaft niemals Zweifel gehegt hat. Er geht von der zuversichtlichen Annahme tatsächlich gegebener, unumstösslicher Wissenschaft aus und fragt nur nach ihrem *Geltungsgrund,* nach den ihre Gewissheit, ausmachenden *Bedingungen* und *Voraussetzungen.* Zu diesem Ende soll die Vernunft, will sagen die Wissenschaft, „kritisiert" werden. Durch die Zerlegung der „Erfahrung" in ihre letzten Bestand-

teile dürften diejenigen Fundamente sich auffinden lassen, auf denen ihr dauernder, unerschütterlicher Bau sich erhebt.

Die kritische Methode überlässt es der Psychologie, die geheimnisvollen Rätsel des Denkprozesses aufzulösen, wenn wir überhaupt hoffen dürfen, in dieses Labyrint millionenfach verschlungener und sich kreuzender Richtungen, Strebungen und Energie jemals Licht zu bringen. „Es gibt zum mindesten kein methodisches Mittel, über die letzten und einfachsten Bestandteile unseres geistigen Wesens jemals sichere wissenschaftliche exakte Auskunft zu verschaffen“ sagt Cohen. Die kritische Methode hält sich an der Wissenschaft, an der Erfahrung, wie sie „in gedruckten Büchern“ vorliegt. Nur diese gereinigte, in ständig fortgesetzter Selbstkorrektur sich reinigende Wissenschafts-Erfahrung vermag uns die Mittel echter, allgemeingiltiger und notwendiger Erkenntnis in die Hand zu geben.

Noch in jüngster Zeit ist es Cohen zum Vorwurf gemacht worden, dass er willkürlich und unvermittelt die kritische Methode auf die Wissenschaft gerichtet habe, während sie bei Kant in erster Linie auf die Erfahrung der sinnlichen Wahrnehmung gehe. In Wirklichkeit verhält es sich auch so. Und Cohen ist der Letzte, dem diese Tatsache entgangen ist; vielmehr hat er sie zum Ausgangspunkt seiner scharfen Kritik genommen, die er in der „Logik der reinen Erkenntnis“ an den Grundsäulen des kantischen Systems übt. Der Übergang von der sinnlichen Wahrnehmung, mit der Kant in der transcendentalen Ästhetik begonnen hatte, zur reinen Erkenntnis geschieht bei Cohen nicht unvermittelt und unbegründet. Die ganze „Logik der reinen Erkenntnis“ kann als Versuch angesehen werden ‚diesen Schritt zu rechtfertigen. Cohens Methode (der Reinheit) bildet keinen Gegensatz zur kritischen Methode, so wenig wie neue auf dem Gebiete der Naturwissenschaft gewonnene Einsichten

einen Gegensatz darstellen zum *Prinzip* der Naturwissenschaft, als einer fortlaufenden,von dem Bewusst-
muss sich hüten die Methode mit ihrem jeweiligen Ertrage zu identifizieren.

Wir haben gesehen: Kant hatte zwar auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen, auch zur Kritik derselben einen nicht unbedeutenden Ansatz getan, aber seinen Ausgangspunkt nahm er, in der transzendentalen Ästhetik, von der sinnlichen Anschauung. Er fand freilich auch bei ihr *reine Formen,* ohne die sie nicht zu stande kommen könne, den Raum bei der äusseren, die Zeit bei der inneren Anschauung. Aber diese „Formen" bleiben immer an die Anschauung gebunden: und es fragt sich: an die Anschauung wessen? Kant war also von einem „Gegebenen" ausgegangen, bei dessen Anschauung erst die reinen Formen in Tätigeit treten und „empirische Realität" gewinnen.

Aber nicht nur die reinen Formen der Sinnlichkeit, auch die reinen Verstandesformen (Kategrien) und die Grundsätze sind, wenn sie „sehend", d. h. wenn sie wissenschaftlich brauchbare und fruchtbare Resultate erzielen sollen, an den Schematismus, und durch ihn an die Anschauung gefesselt. So bildet nach Kant auch für die oberste Stufe unserer Verstandestätigkeit, für die Wissenschaft, das Gegebene die unerlässliche Voraussetzung.

Zu diesen Ergebnissen ist Kant auf dem Wege der transcendentalen Kritik gelangt. Die Analyse der Erfahrung hatte ergeben: Anschauung ohne Begriffe ist leer, Begriffe ohne Anschauung sind blind.

Sie bedürfen der gegenseitigen Ergänzung.

Die gewonnenen Ergebnisse bestimmten die zu ziehenden Folgerungen. Wenn ich weiß, wie richtig gedacht wird, weiss ich zugleich, wie richtig gedacht werden soll. Dasselbe gilt vom Erkennen. In der Tat ist Kant schon in der Erkenntnistheorie beim „Sein" nicht stehen geblieben; schon hier ging er zum „Sollen" über.

In diesem Sinne ist die Rolle der kritischen Methode keineswegs so bescheiden, wie sie oft hingestellt zu werden pflegt.

Im Anfange vielleicht; später aber erhebt sie sich zur Richterin. Gestützt auf ihre Ergebnisse, entscheidet sie, was auf wissenschaftliche Gültigkeit und Aufnahme in unseren Erkenntnisschatz Anspruch hat oder nicht hat.

Mit anderen Worten: aus der *gegebenen* Wissenschaft werden die Bedingungen *möglicher* Wissenschaft abgeleitet und — als Forderungen aufgestellt, die von einer jeden auf den Namen der Wissenschaft reflektierenden Erkenntnis einzuhalten sind.

Demnach liefert die Wissenschaft den Massstab der Wissenschaftlichkeit überhaupt. Diesen tiefsten Sinn der kritischen Methode, der ihr Alpha und Omega ist, hat Cohen kongenial erfasst; und er ward ihm zum Leitstern in seinen in streng kantischem Sinne vorgenommenen und ausgeführten Untersuchungen. Indessen seine Untersuchungen haben ihn zu neuen den kantischen entgegengesetzten Ergebnissen geführt. *Und die neuen Ergebnisse führten zu neuen Folgerungen.* In seiner „Logik der reinen Erkenntnis", hat Cohen den Ertrag seines jahrzehntelangen Nachdenkens zum erstenmal systematisch dargelegt. Die Quintessenz war schon vor Erscheinen der Logik in einer besonderen Schrift (Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur *Grundlegung der Erkenntniskritik.* Berlin 1883) mitgeteilt.

Verhält es sich wirklich so, dass alle unsere Erkenntnis von der Anschauung ausgehen muss, dass sie ohne die sinnliche Wahrnehmung keinen Wert hat und aller Fruchtbarkeit bar wird? Cohen bestreitet es.

Denn die Wissenschaft widerspricht dem. Die Wissenschaft erklärt die Erkenntnis frei und unabhängig von jedem Gegebenen, von aller Empfindung. Nicht nur die Grundlagen der Wissenschaft, die als Ur-

teilsarten ihre Möglichkeit begründen, nicht nur die dem mannigfaltigen Inhalt Fassung und Gestalt gebenden Kategorien sind Erzeugnisse des Denkens, der gesamte Seins-Inhalt, er hat seineQuelle, er hat seinen *Ursprung* im Denken selber.

In Übereinstimmung mit dieser Charakterisierung des Denkens als ein Erzeugen und als Ursprung alles Seins formuliert Cohen die Sätze: „Denken ist Denken des Ursprungs". Dem Denken darf nichts gegeben sein. „Als Denken des Ursprungserst wird das reine Denken wahrhaft". Und in gleichem Sinne, wenn auch in anderem Zusammenhange: „Die Grundform des Seins, das ist die Grundform des Denkens". (L. S. 43)

Cohen weist die Meinung ab, als ob dadurch nur „die Richtung auf tunlichste Selbständigkeit und reinliche Abscheidung der Nebenmotive vorgeschrieben werden solle." „Wir jedoch — bemerkt er — suchen hier streng und buchstäblich die Unabhängigkeit des Denkens vor allen Gaben, auf die es für seinen Anfang angewiesen wäre, festzustellen." (Logik S. 26) Es besteht die Gefahr, dass diese Aussprüche, deren ich noch mehrere anführen könnte, mit dem psychologischen Idealismus Fichtes verwechselt werden. Wie Fichte — könnte man argumentieren — alles Sein aus dem Selbstbewusstsein des Ichs entstehen lässt, so auch Cohen aus dem Denken (d. Ich). Ist es doch seit Descartes üblich, Denken und Selbstbewusstsein in einem Atemzuge zu nennen. Dem gegenüber muss mit allen Nachdruck betont werden, dass von einem Ich im Fichteschen Sinne, auch von einem absoluten Universalich, bei Cohen nirgends die Rede ist, es sei denn in wegwerfender aburteilender Weise. Auch wäre es falsch und durchaus irreführend, in Anlehnung an den cartesianischen Satz, Cohens Standpunkt etwa mit der Formel abzutun: „cogito ergo est. —

Cohen hat nicht genug Worte des Spottes für die Denker, die vom grünen Tisch den Menschen zum

Vater alles Seienden erklären und die da glauben, mit einem Federstrich die Natur aus ihren Angeln heben zu können. Die Natur ist ihm gegeben und er erachtet es für unstatthaft, an ihrem Dasein zu zweifeln. „Hat der träumende Idealismus, wie ihn Kant nannte — etwa Recht oder Sinn? Es könnte einmal keine Welt gegeben haben und es könnte einmal die Natur verschwinden. So phantasiert eine angebliche Methaphysik. Diese Diese Phantasie ist frivol.“

Das Denken, von dem Cohen spricht, ist nicht psychologisch zu verstehen. Bildet doch die Abwehr des Psychologismus die Haupttat der Cohenschen Logik. Der Psychologismus „vereinzelt das allgemeine Problem der Erkenntnis“, er vermag ihre schöpferische Einheitlichkeit nicht darzustellen.

„Der Psychologismus geht von dem Bewusstsein aus, (das doch nur eine „kritische, methodologische Kategorie ist, „die erst in der Überschau über den Schatz der Erkenntnisse sich einstellt“) und glaubt nur von ihm ausgehen zu können, während der Idealismus von den sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen, ausgeht“. (Logik S. 11).

So ist denn das Sein, das Sein des Denkens, und das Denken, als Denken des Seins, das Denken der Erkenntnis“. *Wie hier das Denken in seiner wissenschaftlichen Konsolidierung genommen wird, so auch das Sein in der Fassung der Wissenschaft.* Nicht das Sein der empirischen Wirklichkeit ist Produkt des .Denkens Fern liegt Cohen die „unauflösliche, abenteuerliche Paradoxie, das das Denken seinen Stoff sich selbst erzeugen soll“. Das Sein ist das Sein der Erkenntnis und nur als *solches* hat es seinen Ursprung im Denken. Damit ist jedoch das Denken noch nicht genügend präcisiert. Die Unbestimmtheit kann nur überwunden werden, sofern man von einer bestimmten Wissenschaft ausgeht, „deren Methoden dieses Denken zur Darstellung bringen“. Als solche Wissenschaft betrachtet Co-

nen die mathematische Naturwissenschaft. Was wir von der Natur, vom Sein der Dinge Zuverlässiges und Sicheres wissen, das verdanken wir nicht der Sinneswahrnehmung, das offenbart uns allein die Naturwissenschaft[1]). — Man darf daher füglich vom Sein der Naturwissenschaft als vom Sein schlechthin sprechen. Und die von der transcendentalen Methode zu stellende Frage nach den Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft ist demnach gleichbedeutend mit der Frage nach der Grundlage und Realität alles Seins überhaupt.

Was sagt nun die Analyse der mathem. Naturwissenschaft? Das Fundament und Rückgrat der Naturwissenschaft ist die Infinitesimalrechnung. Sie ist die nicht wegzudenkende Bedingung ihrer Existenz, ihrer Anwendung auf die Technik des praktischen Lebens, die condito sine qua non ihres Fortschrittes über das Ungewisse und Oberflächliche der Sinneswahrnehmung. Vermittelst der Infinitesimalanalyse erzeugt die Physik die Bewegung, aus der erst Natur, Gewichte und Masse zur Bestimmung gebracht werden können. Cohen weist nach, wie sämtliche Prinzipien der Mathematik, alle Methoden der mathematischen Naturwissenschaft in ihr „ihren Grund und Boden" haben. „In ihrer Gewissheit beruht die Gewissheit der Wissenschaft". Und gerade die Infinitesimalanalyse ist es, die das Problem des Ursprungs aufrichtet. Denn was ist sie anders als eine Setzung der Vernunft, als ein aus der „Idee" geschöpf-

---

[1]) Die Natur als solche geht die transcendentale Methode nicht an; ihr Untersuchungsfeld bildet aussschliesslich die Natur der Wissenschaft. Cohen bemerkt gegen Zöllner, der in den Untersuchungen vom Axiom der Begreiflichkeit der Natur ausging: „Nach der transcendentalen Methode darf es nicht als Axiom von der Begreiflichkeit der Natur bezeichnet werden, sondern der Natur*wissenschaft* . . . Nur diese muss uns begreiflich sein . . Die Natur selbst aber — wer wird hoffen, sie zu begreifen . . . Wer will so abgeschmackt sein, den Doctor Faust in Párographes zu bringen".

ter Begriff der reinen Erkenntnis? Die Infinitesimalanalyse entsagt „der Definition nach“ nicht nur der Empfindung, sondern auch der Anschauung. Und dennoch können nur durch sie die Dinge zur Bestimmung gebracht werden. Dank ihr steigen sie aus dem Chaos hervor und gestalten sich zu zusammenhängenden zähl- und messbaren „Gegenständen“. Die Annahme, als ob die Zahlen nur praktische Hilfsmittel waren, die wir uns zur Vergleichung der Dinge ausgehegt hätten, wird so als falsch und irreführend zurückgewiesen. Denn sie stützt sich auf zwei Grundfehler, die geeignet sind, das Problem und Erkenntnis zu dunkeln. Diese Theorie geht vor der irrigen Vorstellung aus, dass uns die Dinge „gegeben“ seien,und dass wir die Zahlen nur als technische Hilfsmittel brauchen, um mit ihnen fertig zu werden. Aber die Dinge sind uns nicht gegeben, sondern *aufgegeben.* „Was ist denn das Ding? fragt Cohen. „Es ist doch nicht etwa in der Empfindung schon gegeben! Dann freilich bedürfte man zu seiner Entdeckung keiner Physik und keiner Mathematik.“ — Nur in der Wissenschaft „wird das Ding zum Gegenstand, und während dem Dinge nicht eigentlich eine Einheit zukommen könnte, vollzieht sie sich in der Einheit des Gegenstandes“. (Logik S. 55). Weit grösser und gefährlicher ist der zweite Fehler. Den Zahlen komme nur eine subjektive Bedeutung zu, sagt man. Und dabei wird ausser acht gelassen, dass alle Objektivität, der wir nur teilhaftig werden können, in ihrem Ursprung liegt, in der infinitesimalen Zahl. Die Infinitesimalzahl „kann auf ein Ding schlechterdings nicht bezogen werden und gerade hier . . . ist die Zahl zur eigentlichen Objektivität gediehen. Sie ist es, *die wir als Realität bestimmen“* (Logik S. 107). Das Unendlichkleine gibt, das sicherste Mittel zur Formulierung und zur Begründung der Naturgesetze, in denen doch die Realität der Natur festgelegt wird, und ist selbst doch nur eine „Idee“. So gelangt Cohen zu dem Schluss: Nur auf Grund des Ur-

sprungs gelangt das Sein als Realität zur Definition. Cohen verfolgt das allmähliche Hervorteten des Problems. Schon Aristotetes, der Realität, hat es geahnt, dass das Sinnliche in einen Unsinnlichen seinen Ursprung haben müsse. In dem Gedanken des Πρότερον τῇ φύσει hat er dieser Ahnung Ausdruck verliehen. Cusa spricht es schon aus, dass das Endliche in einemUnendlichen seinen Massstab hat. Newton gibt der Fluente — der Bewegung in einer Linie — die *Fluotion* zum Anfang. Die Fluotion bezeichnet er mit X^0. Und Leibnitz, sein Rivale, bezeichnet das Unendlichkleine mit dx; in ihm hat X, der Repräsentant des Endlichen, seinen Ursprung.

An dieses Faktum der Willenschaft, *„welches das Denken als Erzeugung zur Klarheit und zur Genauigkeit bringt“,* knüpft die „Logik der reinen Erkenntnis“ an. Und wie sie in ihrem Verlaufe sämtliche Prinzipien als im Infinitesimamalen basierend und damit *als Grundlegungen des reinen Denkens* nachweist, so will sie auch selbst eine Grundlegung darstellen; eine neue Grundlegung der Erkenntnistheorie, die ihre Berechtigung durch den Nachweis ihrer Haltbarkeit und Fruchtbarkeit zu dokumentieren hat. „Gelänge es uns nicht — sagt Cohen — dieses Fundament als Fundament festzulegen, so wäre darum über das Schicksal des Problems nicht entschieden. Es müsste nur neuer Bearbeitung harren, aber das Problem des Ursprungs bliebe unerschüttert (Logik S. 33).

Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“ will eine „Logik des Ursprungs sein, *die den reinen Ursprung fordert für alle reinen Erkenntnisse.*

I. Logik und Ethik.

Uebergang zur Ethik.

Der doppelten Benennung der Logik als Logik der reinen Erkenntnis und Logik des Ursprungs entspricht eine zweifache Bedeutung der *Methode der Reinheit*. Es lassen sich in ihr zwei Elemente unterscheiden, ein kantisches und ein cohensches. Die Berufung auf das Faktum der Wissenschaften, von der Cohen sagt, dass sie das bleibende Verdienst der kantischen Philosophie sei, und die transscendentale Analyse hat sie mit der kritischen Methode gemeinsam. Auch in der Auswahl der Musterwissenschaft herrscht zwischen beiden Methoden Übereinstimmung. Wie für Kant so ist auch für Cohen die Mathematik die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν. Dies ist das kantische Moment. Aber daneben und darüber hinaus bedeutet die Methode der Reinheit noch die Begründung alles Seins im Denken, die Unabhängigkeitserklärung des Denkens von der Empfindung und Anschauung eines irgendwelchen Gegebenen. Und an diesem Punkte trennt sich der Weg des Schülers vom Wege des Meisters. Cohen bringt hier die transscendentale Betrachtung der Wissenschaft zur höchsten Ausbildung, fast möchte man sagen: er treibt sie auf die Spitze. Alles Sein hat im Denken seinen Ursprung, aber dieses Denken wird, wie wir gesehen haben, weder als Denken eines psychologischen Ich (Fichte) noch als die Äusserung der Selbstentfaltung eines absoluten Geistes (Hegel) aufgefasst: es ist das Denken der

reinen Erkenntnis, der Wissenschaft (im Unterschiede von der gemeinen Erfahrung) deren Grundlegungen den ganzen Erfahrungsinhalt zur Erzeugung bringen und konstituieren.

Im Begriffe der „Grundlegung" gipfeln alle Untersuchungen Cohens, wie sie von ihm ihren Ausgang nehmen. Er bildet den Grundton im Cohenschen Denken. Bei näherem Zusehen erkennt man leicht, dass er den Leitstern abgab auf dem Wege zum Problem des Ursprungs. Auch Cohens Interpretation der kantischen Philosophie wurde von ihm entscheidend beeinflusst. Es ist nötig, dass wir uns über die Bedeutung dieses Begriffs klar werden, um so mehr, als er uns den Übergang vermittelt zur Ethik[1]).

Cohen knüpft an die „Idee" Platons an. Sie hat für ihn keinen metaphysischen Sinn, sondern einen erkenntnistheoretischen. Die Idee ist die Hypothesis, die Grundlegung des Denkens. Die Forderung, die sie zu erfüllen hat,geht weniger auf den Nachweis ihrer Ableitbarkeit, als auf den Nachweis ihrer Berechtigung, ihrer Haltbarkeit. λόγον διδόναι, Rechenschaft ablegen, so habe Platon die Aufgabe der Grundlegung bestimmt. „Hinein in den Beweis", lautet die Parole. Aus solchen Grundlegungen besteht alle Wissenschaft. Sie muss ihre Prinzipien unter dem Gesichtspunkt der Grundlegung betrachten, sie immerfort auf ihre Gültigkeit prüfen, wenn sie nicht verfallen will in nachbeterischen, gedankenlosen, unfruchtbaren Dogmatismus. Neue Grundlegungen stürzen, wenn sie sich behaupten, alte Grundlegungen, die nicht mehr hineinpassen in den Zusammenhang der Erkenntnisse. *Denn nicht auf die Wahrheit kommt es an;* die Logik kennt keine Wahrheit,will keine Wahrheit kennen. Wahrheit erinnert an Unumstöss-

---

[1]) Logik der reinen Erkenntnis S. 501. „Voraussetzungen, Grundlegungen, sie bilden unsere methodische Richtschnur. Diese hat uns an unseren Anfang herbeigeführt, der das Urteil des Ursprungs bildet".

liches, Ewigfeststehendes, an unaufhebbare Dogmen. Das Prinzip der Logik ist hingegen die **Reinheit:** das Zusammenstimmen der Erkenntnisse in sich selber, das gegenseitige Sichineinanderfügen der einzelnen auf die verschiedenen Wissenszweige sich beziehenden Grundlegungen. Tauchen Erscheinungen auf, die den Zusammenhang durchbrechen, die sich nicht einreihen lassen in die alten Formen, so werden neue Grundlegungen, neue Betrachtungsweissen solange gemacht und versucht werden müssen, bis die Übereinstimmung der Erkenntnisse wieder gewonnen ist. Und so fort ins Unendliche. So gelten die Grundlagen gleichsam auf Kündigung. Sie sind *Hypothesen,* keine Hypokeimena, wie Aristoteles glaubte, indem er Platons Ideenlehre entstellte. Darin liegt der Unterschied des kritischen Idealismus von der Metaphysik eines „Vulgäridealismus", dass für ihn keine Substanz bestehen bleibt, dass er alle Grundlagen sich auflösen lässt in der ewig auf- und abwallenden Flut der Grundlegungen. Die „Logik der reinen Erkenntnis" knüpft nicht an den Apriorismus an, mit seinen Zweideutigkeiten, sondern an den Transscendentalismus, der die Vollendung des Idealismus darstellt. Ein ewiges Grab, ein ewiges Werden, das ist die Signatur der reinen Erkenntnis; eine andere gibt es nicht, nach einer anderen trägt der Transscendentalphilosoph auch kein Verlangen. In diesem ständigen Wechsel der Erscheinungen bleibt nur eines bestehen: *die Idee selbst, deren Geltungswert das einzelne Beispiel, oder auch mehrere derselben, nicht erschüttern können.* Die Einheitlichkeit des Systems, sagt Cohen, fordert einen Mittelpunkt in dem Fundament der Logik. Dieses methodische Zentrum bildet die Idee der Hypothesis, die wir zum Urteil und zur Logik des Ursprungs entwickelt haben. (Logik d. r. E. S. 513).

Bildet die Hypothesis für die Logik, als die Grundlage des Systems, das methodische Zentrum, so ist sie es in viel höherem Masse für die Ethik. In der

Ethik erst kommt sie zu ihrer vollen Geltung. Denn wie streng auch die transscendentale Fassung des Seinsgehalts der Wissenschaft *aus methodischen Gesichtspunkten* eingehalten werden soll, es lässt sich doch nicht leugnen, dass die Logik es mit einem andern Sein zu tun hat, als die Ethik. Das Sichanpassen der Natur an unsere Denkgesetze, die tausendfachen Bestätigungen, die unsere Rechenoperationen durch sie erfahren, kurzum der Zusammenhang unserer Theorie auf der Praxis des wirklichen Seins mag auf diese oder jene Weise erklärt werden. Eins ist gewiss: es ist kein Hirngespinst, das den Inhalt der Logik ausmacht, kein wirrer zusammenhangloser Haufe, auf den ihre Betrachtung sich bezieht, vielmehr ein gegliedertes, nach ehernen Gesetzen in sich ruhendes und wirkendes Sein. Und was ist denn die Wissenschaft anders, als ein grosses Unternehmen diese Gesetze zu erforschen, diesem geheimnisvollen und doch wieder so einleuchtenden, in seinen Widersprüchen harmonisch geordnetem Sein auf den Grund zu kommen? Wahr ists: Die Gesetze der Wissenschaften sind die Gesetze des Denkens, das Sein – das Sein des Denkens. Aber doch nur als Sein der Wissenschaft. Es würde keinen Kurswert haben, wäre es nicht gedeckt und beglaubigt durch das Sein der Natur.

Anders die Ethik. Wie alle Wissenschaft baut auch sie auf Grundlegungen sich auf, aber die Grundlegung der Ethik ist von einer besonderen Art. Sie kann auf ein Sein nicht bezogen werden, jedenfalls nicht auf ein solches, das dem Sein der Logik zu vergleichen wäre. Die Grundlegung ist hier Grundlegung im buchstäblichen Sinne, sie hat keine andere Sicherung als die sie in sich selbst trägt. In ihrem Begriff liegt ihr Sein. *In der Ethik ist die Grundlegung causa sui:* ihr Wesen garantiert ihre Existenz. — Die Ethik hat es mit Zwecken zu tun, mit dem, was sein soll, was erst geschaffen werden soll. Und so kommt in ihr die Grundlegung zur

vollsten Ausbildung als *Zweckprinzip. Hier ist sie Idee.* Sie steht vor dem Geiste in voller Klarheit da, bevor noch der erste Schritt getan ist zu ihrer Verwirklichung Unabhängig von Zeit und Ort leuchtet sie der Menschheit voran auf ihrem Entwicklungswege. Sie ist das Licht und die Fackel, die Prometheus den Göttern geraubt und den Menschen geschenkt hat zum ewigen Vermächtnis.

Ist es nicht schwankender, unzuverlässiger Boden, auf dem die Ethik sich aufbaut? Ihre Grundlegungen können sich mit denen der Logik nicht messen. Besteht nicht die Gefahr, dass ihr Bau plötzlich zusammenfällt und in nichts zerstiebt? Wäre nicht von Anfang an darauf zu achten, dass der Ethik am Sein der Natur ein Anteil gesichert ist? Derartige *Befürchtungen* verraten Cohen eine ungenügende Kenntnis der Bedeutung und Kraft der Grundlegung, wie des ethischen Problems überhaupt. Es gibt nach Cohen schlechterdings keine andere Gewähr, keine andere Sicherung, als die uns die Grundlegung bieten kann. Weder im Himmel noch auf Erden. Und was den Seinswert betrifft, so quillt er der Ethik aus ihren eigenen Quellen reichlich zu, von einer anderen Art freilich, aber von nicht geringerem Gehalt wie der Seinswert der Logik. Wer die Ethik im Sein der Natur begründen zu müssen glaubt, der wühlt am Fundament der Ethik, der arbeitet an ihrem Sturze. Die Ethik ist die Wissenschaft vom Sein — Sollenden. Um neue Werte handelt es sich hier, um etwas, was die Herrschaft erst antreten soll, und da heisst es: „Nichts da von Erfahrung und von allem Sein der Natur, es gilt ein neues Sein" (E. d. r. W. S. 370).

Aus diesen Worten ist schon zu ersehen, dass die Abwehr der Forderung nach einer Begründung der Ethik im Sein der Logik tiefer geht als es den Anschein hat. Wir werden später sehen, *dass auch Cohen die Rücksicht auf die Natur nicht vergisst.* Aber darüber darf das eigene Problem der Ethik nicht leiden. Der

Unterschied darf nicht übersehen werden, der zwischen Ethik und Logik besteht. Alle jene Bestrebungen, die auf die Einheit des Seins hinweisen und also auf die Einheit von Logik und Ethik, sie führen im letzten Ende zur Vernachlässigung des ethischen Strebens. Konservatismus und Indifferentismus sind die Schatten dieser pantheistischen Metaphysik. Der Respekt vor dem Seienden führt zur Verherrlichung des Bestehenden, er steht der freiwaltenden Idee der Ethik feindlich entgegen.

Die Identitätsphilosophie steht mit dem Pantheismus in engem Bunde, und dadurch vergrössert sich ihre Gefahr für die Ethik. Die Gleichsetzung von Gott und Natur hat die Gleichsetzung von Mensch und Natur zur selbstverständlichen Konsequenz, „Und so geht der Unterschied von Sein und Sollen zu nichte". Wenn Mensch und Natur dasselbe sind, so ist es aus mit aller Ethik, dann ist ihr der Weg für immer verschlossen, der in das Reich des Sollens, in ihr Reich führt. Es liesse sich historisch nachweisen, dass der Pantheismus fast zu allen Zeiten eine unheilvolle, reaktionäre Wirkung ausgeübt hat. Er reisst den Menschen aus der Gesellschaft und macht ihn blind für die besonderen Bedürfnisse seiner Mitwelt. In seiner Polemik gegen Göthe hat Heinrich Heine die Gefahren des Pantheismus mit folgenden Worten blossgelegt: „Wenn Schiller sich ganz in die Geschichte stürzt, sich für die gesellschaftlichen Fortschritte der Menschheit enthusiasmiert, so versenkt sich Göthe mehr in die individuellen Gefühle oder in die Kunst oder in die Natur. Göthe den Pantheisten musste die Naturgeschichte endlich als ein Hauptstudium beschäftigen. Sein Indifferentismus war ebenfalls ein Resultat seiner pantheisteschen Weltansicht. Und Weiter. „Nicht selten hat der Pantheismus die Menschen zu Indifferentisten gemacht. Sie dachten: wenn alles Gott ist, so mag es gleichgiltig sein, womit man sich beschäftigt, ob mit Wolken oder mit antiken Gem-

men, ob mit Volksliedern oder mit Affenknochen, ob mit Menschen oder Komödianten."

Daher der Widerwille, den Cohen gegen Spinoza an den Tag legt. Spinoza der Einheitsphilosoph behandelt die Ethik als einen Teil der Logik, das Sein der Ethik verschwindet bei ihm im Sein der Natur. Er will die Leidenschaften und Handlungen der Menschen schildern als ob sie Linien und Flächen wären. Dagegen aber wehrt sich die Ethik „wie sie Platon geschaffen hat". Denn die Ansicht führt zur Folgerung, dass auch die Menschen selbst mathematische Figuren sind, die von irgend woher gelenkt werden „Aber innerhalb der Ethik, sagt Cohen — kann es sich nicht verantworten lassen, dass die Menschen mathematische Figuren seien . . . . . , bei dem Zirkel darf ich nicht fragen, was er sein soll, sondern allein was er ist. In seinem Sein liegt sein Gesetz. Dagegen liegt das Gesetz des Menschen nicht in seinem Sinn, sondern in seinem Sollen". Man kann leicht entnehmen,dass mit der Widerlegung dieser Identitätsphilosophie auch der Determinismus getroffen ist, der in ihr seinen Grund hat, wie denn überhaupt jene ganze von Spinoza ausgehende Betrachtungsweise „sub specie aeternitatis". Es ist nicht zufällig und von ungefähr, dass gerade Spinoza diesen Ausdruck geprägt hat. Er konnte nur von einem Deterministen geschaffen werden. Es wäre eine wahre Kulturtat, die schädlichen Einflüsse darzulegen, welche diese Betrachtungsweise auf allen Gebieten des Wissens und der Kunst ausgeübt hat.

Von der Beschaulichkeit, in der der gottähnliche Mensch, fern vom Treiben des Alltags, selbstzufrieden dahinlebt, führt ein kurzer Weg zur Romantik mit ihrer Gefühlsduselei und ihren Träumen von der Herrlichkeit des Mittelalters. Über der ganzen Reihe der Romantiker alten und jungen Stils schwebt der Geist Spinozas. Cohen weist darauf hin, dass weder Hegel noch Schelling eine eigene, selbständige Ethik ge-

schrieben haben. Die ethische Idee wird in der dialektischen Bewegung vom Begriff verschlungen. Die Methode der Reinheit dagegen hält den Unterschied aufrecht, der zwischen dem Begriff und der ethischen Idee besteht. *Es gibt verschiedene Arten von Erkenntnis.*

In diesem Grundgedanken weiss sich Cohen eins mit dem klassischen Philosophen der Antike, mit Platon. Platon hat den „Begriff" des Sokrates aufgenommen und zur „Idee" entwickelt. Bei Sokrates war der Begriff undifferenziert geblieben, er bezog sich auf die Ethik sowohl wie auf die Logik. Damit war freilich die Ethik als Erkenntnis begründet. Sie war nicht mehr Sache der Routine, der schönen Natur, sondern lernbar und lebrhar, wie die Gegentsände der mathematischen Naturwissenschaft. Tugend ist Wissen. Aber dieses Wissen bedurfte noch einer näheren Bestimmung. Die Erkenntnis des Sittlichen musste unterschieden werden von der Erkenntnis der Natur. Diesen weiteren Schritt hat Platon getan. Bei aller Betonung des Erkenntniswertes der Ethik und bei aller Gleichsetzung ihrer mit der Naturwissenschaft in methodischer Hinsicht, sucht er doch die Ethik noch besonders zu sichern und zu begründen. Die Hypothesis genügt ihm nicht für die Ethik, sie scheint ihm zu sehr dem Wechsel und der Subordination unterworfen, als dass ihr die Ethik anvertraut werden könnte. Und so bezeichnete er die Idee des Guten als das Anhypotheton. Sie ist das Höchste und Letzte, das man sich denken kann. Sie kann nur als Endziel gedacht werden. Auf dem Wege zu ihr mag man sich der Grundlegungen bedienen und dem menschlichen Geiste ist es vorbehalten, nach dem Stande seiner Einsichten und nach bestem Gewissen als solche verstimmen. Aber die Idee des Guten als solche verharrt bei aller Grundlegung in ihrer unantastbaren Herrlichkeit und Erhabenheit: eine Idee des Besseren gibt es

nicht. Kant bewegt sich in derselben Richtung, wenn er die praktische Vernunft als Primat auszeichnet.

Die Frage nach dem Sittlichen ist für ihn eine Frage nach dem Letzten, über das hinaus zu fragen man überhaupt nicht wollen kann.

Diesem Gedankengange schliesst sich Cohen nur in soweit an, als er die Unterscheidung des Sittlichen vom Natürlichen begreift. Hingegen verwirft er jede Bevorzugung des Ethischen vor dem Logischen, die nur scheinbar der Ethik nütze, in Wahrheit aber sie des Erkenntnischarakters entkleide und zu einer Lehre der frommen Wünsche degradiere. „Es ist nur die Ausdrucksweise des religösen Affekts, — sagt Cohen — dem Plato wie auch Kant sich hingaben, indem sie den Vorzug des ethischen Problems in gewaltigen Worten betonten . . . . Der Ethik ist durch solche Vorzugsworte nicht gedient. Wenn im Überschwang des sittlichen Gefühls die Logik gegen die Ethik herabgesetzt wird, so mag die religöse Sittlichkeit darüber triumphieren; die Ethik und die ethische Wahrheit wird dadurch nicht gefördert.“ (Ethik S. 84). Auch die Unterscheidung von der Logik darf nicht in dem Sinne aufgefasst werden, als ob die Ethik der Logik völlig entbehren könnte. Vielmehr ist sie nur dank und neben der Logik möglich. Wenn sie als Wissenschaft sich aufrichten soll, so ist sie auf die Logik angewiesen als auf die alleinige Verwalterin der Methoden und Hilfsmittel wissenschaftlicher Erkenntnis.

Die Verwandtschaft Cohens mit Kant ist trotz der Verschiedenheit der Formulierung doch klar ersichtlich. Wie Kant aus der Kritik der Vernunft den Wertmesser der Wissenschaftlichkeit überhaupt gewinnt, so macht sich auch Cohen die Resultate seiner Erkenntniskritik zu Nutze und zieht aus ihnen den denkbar grössten Gewinn: Sie ermöglicht ihm nicht nur eine Neubegründung der mathematischen Naturwissenschaft, sondern — und darauf kommt es uns hier haupt-

sächlich an, sie liefert ihm auch die Bausteine für eine neue Wissenschaft, für eine wissenschaftliche Ethik. Aus der gegebenen Wissenschaft deduziert er die Bedingungen einer möglichen Wissenschaft, einer „Ethik des reinen Willens". *Die Unterscheidung des ethischen Problems vom Logischen bedeutet keine Trennung der Probleme.* Bei verschiedenem Inhalt und Umfang ist es doch *eine* Methode, die die beiden Teile des „Systems" verbindet. Die Methode der Reinheit, die Methode der Grundlegung, wie sie Cohen an einer Stelle nennt. Und die Ethik ist die grosse Probe auf's Exempel. Sie wird zu beweisen haben ob die Grundlegung stark genug ist eine Wissenschaft zu tragen und in ihrem Fortschritt zu begleiten.

Die Logik hatte diesen Nachweis erbracht, indem sie sich auf die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft bezog. Es zeigte sich, dass selbst diese festeste Burg menschlicher Erkenntnis, deren Zuverlässigkeit niemand anzuzweifeln wagen wird, im letzten Ende auf Grundlegungen errichtet, deren erste und höchste die Hypothesis des Unendlichkleinen bildet. Indem ihr dieser Nachweis gelang konnte die Logik d. r. Erk. über die „Kritik der reinen Vernunft" hingehen und aller Empfindung und Anschauung entsagen. Sie befreite sich dadurch von dem Vorurteil der Dinge, d. h. von der irrigen Vorstellung, als ob die Dinge uns gegeben seien und deshalb mit ihnen die Untersuchung anfangen müsste. Vielmehr stellte es sich heraus, dass erst durch das Denken der Wissenschaft die Dinge zur Entdeckung gebracht werden und Realität gewinnen. Es ist daher falsch mit den „Dingen" anzufangen. „Die Gegebenheit von Dingen — sagt Cohen — darf uns nicht berücken, als ob sie den unerlässlich richtigen Anfang der Untersuchung bildete; als ob man schlechterdings an diese Gegebenheit, als an die unerlässliche Gewissheit anknüpfen müsste. Die Reinheit lehrt dagegen: nicht die Dinge sind das Erste,

worauf die Untersuchung der Dinge selbst, sowie die auf den Wert dieser Erkenntnis gerichtete, zu achten hat; sondern die Erkenntnis von den Dingen, sofern sie in einer Wissenschaft gegeben ist, muss allemal das Erste sein. Nicht also die Dinge, sondern die wissenschaftlichen Erkenntnisse sucht die Reinheit klarzustellen. Dadurch erst können die Dinge selbst festgestellt werden. Sie sind nur scheinbar gegeben. Die Reinheit erst bringt sie an den Tag[1]"). Das ist es, was wir das kantische Moment in der Methode der Reinheit benannt haben. Die Unterscheidung und die Bezeichnung der beiden Momente war, wir sehen es jetzt, ungenau und nur zum Zwecke der Orientierung getroffen. Denn auch der Gedanke, dass alle Philosophie auf das Faktum einer Wissenschaft sich beziehen müsse, ist von Cohen *selbständig* entwickelt und vertieft worden. Bei Kant war er in Unbestimmtheit gelassen, und wenn es auch an manchen Stellen scheinen will, dass er von seinem Urheber in all seiner Tiefe erfasst worden sei, so kommt es in der Tat doch nur zu einer unsicheren Anwendung, und auch diese bezieht sich ausschliesslich auf die Logik. Cohen hingegen macht mit dem Gedanken Ernst. Es ist ihm nicht bloss ein Leitgedanke, wie Kant, sondern ein constitutives, durch die Analyse der mathematischen Naturwissenschaft verbürgtes und gesichertes Prinzip: dass *alle* Philosophie auf das Faktum einer Wissenschaft angewiesen sei, weil nur in der Wissenschaft, als im Denken der reinen Erkenntnis, das Wesen der Dinge zur Darstellung kommt. Dieses Prinzip vertritt die Methode der Reinheit. Sie geht von den reinen Erkenntnissen aus; aber das ist nur ihr erster Schritt. Mit dem Hinweis auf das Faktum von Wissenschaften gibt sie sich nicht zufrieden. Ihre Arbeit beginnt erst *innerhalb der Wissenschaften,* indem sie sich an die grosse Aufgabe macht,

---

[1]) E. d. r. W. S. 88.

die Erkenntnisse derselben auf ihre Reinheit zu untersuchen. Was diese Reinheit besagen will, wissen wir bereits: sie bedeutet die Begründung aller Erkenntnisse im Denken. Die Grundlegungen der Wissenschaften dürfen nicht als Grundlagen betrachtet werden, die über allem Beweis ständen, sondern sie müssen immerfort ihre Existenzberechtigung dokumentieren. Und Existenzberechtigung haben sie nur so lange, als sie hineinpassen in den Zusammenhang der Erkenntnisse oder zur Erklärung neuer auf dem Boden der Wissenschaft erwachsener Probleme sich von Nutzen erweisen. Auch die neuen Probleme müssen von der Wissenschaft selbst aufgegeben sein. Es darf kein Problem aufkommen und Aufnahme finden, für welches nicht in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Anlage zu finden wäre. „Aus der neuen Aufgabe wachsen neue Lösungen, aber auch die nueen Aufgaben müssen in die alten Lösungen hineinwachsen, das fordert das System". Damit ist allem Spuck und sonstigen Geisterwissenschaften die Tür verriegelt. Sie haben mit der reinen Erkenntnis nichts gemein, weil ihre Probleme, in der Wissenschaft nicht wurzelnd, sich vor der Wissenschaft nicht rechtfertigen können.

Bei Kant hatte die Methode der Reinheit ausschliesslich auf die Logik Anwendung gefunden. Zwar wurde von ihm die Ethik mit der Logik in Beziehung gebracht, aber diese Beziehung bestand doch wesentlich in einer Trennung, und von einer Vereinigung kann daher nur in dem Sinne gesprochen werden, wie man etwa auch die Sonderung als Vereinigung sich denken kann. Hierin haben wir nun den Fortschritt zu erkennen, den Cohen über Kant macht, dass er auch in Hinsicht der Ethik der Methode der Reinheit gerecht wird, indem er sie in einer Wissenschaft begründet. Diese Wissenschaft, in welcher wir nach Cohen das Faktum der Ethik zu erblicken haben, ist die Rechtswissenschaft. Doch wir wollen der Darstellung nicht

vorgreifen. Wir werden später sehen, in welchem Sinne und aus welchen Gründen die Rechtswissenschaft als die Voraussetzung der Ethik betrachtet wird. Vorerst wollen wir den Sinn der Forderug selbst noch näher beleuchten. —

Wir kommen damit auf das

Grundgesetz der Wahrheit,

das Cohen am Anfang seiner Ethik aufstellt. Denn das Grundgesetz der Wahrheit vertritt eben die Forderung einer einheitlichen Methode für Ethik und Logik. Es wurde schon oben erörtert, dass der Logik der Begriff der Wahrheit fremd ist, dass sie nur die Reinheit kennt und vertritt. Dennoch will sich Cohen dieses Begriffs nicht begeben. Er entreisst ihn aller Art von Theologie und Metaphysik und nimmt ihn in sein System auf; aber er verleiht ihm eine neue und wichtige Bedeutung. *Wahrheit bedeutet ihm „den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems“.* Weder Logik noch Ethik enthalten an sich Wahrheit, nur in ihrer Verbindung erwächst ihnen die Wahrheit. „Ohne diese Verbindung — sagt Cohen — „liessen wir es ebenso gern bei der logischen Richtigkeit und Notwendigkeit bewenden, und verzichteten gern auf eine Offenbarung der Sittlichkeit, die uns über die Bescheidenheit der Erkenntnis hinaus verlockt. Kein Glied der Erkenntnis für sich darf Wahrheit beanspruchen; in der Kette allein, welche die Glieder bilden, darf die Wahrheit liegen und bestehen. Aber die Kette, das geistige Band, fordern wir als das Grundgesestz der Wahrheit“ (Ethik S. 75). —

Cohen spricht selbst von der „schier unerschöpflichen Bedeutung dieses Grundgesetzes der Wahrheit“, und in der Tat lassen sich die Motive kaum ausschöpfen, die in ihm enthalten sind. Cohen weiss seinem Grundgesetze der Wahrheit immer neue Seiten abzugewinnen, es ist gleichsam der Refrain seiner Ethik, der in mannigfachen, unzähligen Variationen stets wieder-

kehrt. Hier wollen wir uns darauf beschränken, die wichtigsten, methodisch-philosophischen Konsequenzen hervorzuheben, die sich aus diesem Geestz ziehen lassen.

In erster Linie fordert das Gesetz der Wahrheit die Reinheit auch für Ethik. Wie die Logik sich auf die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft bezog, so soll auch für die Ethik eine wissenschaftliche Grundlage gefunden werden. Diese Forderung hat also, wenn wir von ihrer sozialen Bedeutung, die sie aus dem Umstande gewinnt, dass die gesuchte Wissenschaft in der Rechtswissenschaft gefunden wird, zunächst absehen wollen, den Zweck die Ethik von dem Scheine der Subjektivität ihres Inhalts, unter dem sie so viel zu leiden hat, ein für allemal zu befreien und ihr den Wert einer von der wechselnden Tagesmeinung und — Stimmung unabhängigen Wissenschaft zu sichern. Die Ethik würde zweifellos an Klarheit und Eindringlichkeit gewinnen, wenn sie ihre Begriffe nicht, wie bisher, aus der verworrenen und verwirrenden Umgangssprache, sondern aus einer nach Grundsätzen der reinen Erkenntnis arbeitenden Wissenschaft beziehen könnte. Diese Forderung geht noch weiter. Die Ethik wird nicht einfach Begriffe aus der betreffenden Wissenschaft entnehmen dürfen. Wenn anders die Ethik ein selbständiges Glied des philosohischen Systems sein soll, so gilt es das Verhältnis umzustellen (E. 61). Die Ethik wird gegenüber jener Wissenschaft dasselbe Verhältnis einhalten, wie die Logik gegenüber der Mathematik. Sie wird die Grundlagen jener Wissenschaft, gemäß der Methode der Reinheit, in Grundlegungen verbessern und alsdann an ihnen die Reinheit zur Anwendung bringen. Ist jene Wissenschaft die Rechtswissenschaft, so ist die Ethik die Richterin und Prüferin derselben, wie die Logik die kritische Instanz der mathematischen Naturwissenschaft war.

Hier kommen wir zu einer neuen Bedeutung des Grundgesetzes der Wahrheit und damit zu einem der

tiefsten Gedanken, den die „Ethik des reinen Willens", ja, den die Ethik der neuen Zeit überhaupt aufgeworfen hatte. Es genügt nicht, wenn die Grundlegungen der Ethik in sich übereinstimmen, sie müssen auch mit den theoretischen Einsichten übereinstimmen. Die Gesetze der Ethik dürfen die Rücksicht auf die Logik nicht vergessen. Das Grundgesetz der Wahrheit verlangt auch den Zusammenhang der Probleme. Der Ethiker darf nicht schalten und befehlen, als ob es keine Natur und keine Naturwissenschaft gäbe. Die Ergebnisse der Physiologie und Antropologie dürfen nicht ausser acht gelassen werden, wenn ihnen auch nicht die methodische Führung der Untersuchung zuerkannt werden soll. Geschichte und Sozialwissenschaften müssen befragt werden, bevor an die Aufstellung eines ethischen Gesetzes herangetreten wird. Und wie die theoretischen Einsichten sich im Fortschritte der Wissenschaften ändern und neue Probleme aufgeben, so wird auch die Ethik den neuen Problemen Rechnung tragen müssen und ihnen gemäss ihre Forderungen formulieren. Eindringlicher und entschiedener ist von keinem anderen Philosophen die Fühlung der Ethik mit der Wissenschaft postuliert worden. Das Grundgesetz der Wahrheit garantiert von vornherein, was in neuerer Zeit aus dem kategorischen Imparativ Kants nicht ohne grosse Mühe und Gewalttätigkeit abzuleiten versucht wurde: das fortschreitende Zusammengehen der Ethik mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Daraus folgt, dass es kein ewiges Sittengestz geben kann und soll, kein „Gesetz in unseren Gliedern", wie Cohen sich ausdrückt. Schon die Logik hatte vor dem metaphysischen „Vorurteil des Naturgesetzes" gewarnt. Das Naturgesetz ist Grundlegung wie jede andere. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die ihm zugesprochen werden, sind nicht im herkömmlichen Sinne als vérités eternelles aufzufassen, sie sind Rechtstitel, die sich das Naturgesetz immer von neuem erwerben muss. Die

Allgemeinheit ist eine Kategorie der Modalität und zwar des Urteils der Notwendigkeit. (L. 459). Sie geht auf das Einzelne und fordert das Einzelne zu ihrer Bestätigung. Wenn man Alle sagt, so hat man nicht Alle, sondern man gibt sich damit die Anweisung, Alle, d. h. alle Einzelnen zu finden. Damit wird das Naturgesetz in den Fluss der wissenschaftlichen Forschung hineingezogen. Die Notwendigkeit, die ihm zugesprochen wird, bedeutet für es zugleich die *Notwendigkeit des Beweisverfahrens.* Diese Feststellung der Logik hat die Ethik zu beachten und in doppeltem Sinne für ihr Problem fruchtbar zu machen. Denn ihre Gesetze müssen sich nicht nur innerhalb ihres eigenen Gebietes dem Beweisverfahren unterziehen ,sie müssen auch die Probe vor den theoretischen Wissenschaften bestehen, bevor sie Zulassung finden. Den Inhalt des Sittengesetzes bestimmt, bei aller Selbständigkeit der Ethik, allemal der jeweilige Stand unserer natur- und gesellchaftswissenschaftlichen Erkenntnisse.

Wir werden später zu zeigen haben, wie nahe Cohen mit dieser Forderung dem wissenschaftlichen Sozialismus gerückt ist, hier nur noch eine kleine Bemerkung, die mir nicht überflüssig scheint. Wie wichtig und einschneidend diese Forderung Cohens auch sein mag, so stellt sie doch nur die philosophische Formulierung einer dem populären Bewusstsein geläufigen Anschauung dar. Wahrheit wird auch im täglichen Leben vorzugsweise auf die Übereinstimmung der öffentlichen, das Wohl unserer Mitmenschen berührenden, also der sittlichen Ordnung unterstehenden Aussage mit dem wirklichen Verlauf der Dinge angewendet. Wahrheit in diesem Sinne verlangt auch der Richter im gerichtlichen Verhör. Es verhält sich also mit dieser Bedeutung des Grundgesetzes der Wahrheit ebenso wie mit Kants kategorischem Imperativ, der im letzten Grunde auch nur die philosophische Übersetzung eines

altbekannten Spruches bildet[1]). Indessen dürfen uns dergleichen Analogien niemals verführen, die gewaltige methodische Leistung des Philosophen zu unterschätzen, ein Fehler, dem Kautsky in seiner geradezu verblüffend eilfertigen Beurteilungsweise verfallen ist. Von der populären Vorstellung der Wahrheit bis zum Postulat eines *fortlaufenden Zusammenhangs* zwischen Ethik und Logik liegt denn doch noch ein zu weiter Weg, als dass man sie auf eine Linie stellen dürfte. „Nicht in dem sachlichen Werte der Gedanken liegt ihr wirksamer Wert, sondern allein in dem methodischen. Und der methodische Wert vermag auch den sachlichen Ausdruck, also auch den sachlichen Wert belangreich zu verändern“ (Ethik S. 205).

An die Kette, die das Grundgesetz der Wahrheit vorstellt, ist die Logik nicht weniger gebunden, als die Ethik: sie darf über ethische Probleme nicht hinweggehen, wenn sie auch nicht in ihr Arbeitsgebiet hineingehören. Wo sie auf ethische Momente gerät, da darf sie nicht einfach ignorieren, geschweige denn negieren, sondern sie hat sie ihrer „zuständigen Behörde“ zuzuführen: der Ethik. Beide „Interessen“, die den beiden Richtungen des Denkens entsprechen, das Interesse am Sein und das Interesse am Sollen, sie müssen gleicherweise berücksichtigt werden, wenn *Wahrheit* entstehen soll. Jede einseitige, ausschliesslich auf das Materielle gerichtete und alles zurückführende Betrachtung der Geschichte und der Gesellschaft widerspricht dem Grundgesetze der Wahrheit. Die „Logik der reinen Erkenntnis“ hatte schon in dieser Hinsicht das Vorbild gegeben: sie beschäftigte sich zwar vornehmlich mit dem Sein, aber sie hatte auch ein Auge für das Sollen und traf bereits Vorbereitungen für den Aufbau der Ethik.

---

[1]) „**Was Du nicht liebst, dass man Dir tut, das tu auch dem aneren nicht**“ (Vgl. Kantsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. S. 31).

Das Grundgesetz der Wahrheit bestimmt Cohens Stellung zu Kirche und Staat, mit ihm hängt auch seine Lehre von der *Gottesidee* eng zusammen. Doch davon später.

II. Problem und Massstab der Ethik.

Wenn der Sinn der Methode der Reinheit kurz und treffend angegeben werden soll, so kann man sagen: die Methode der Reinheit warnt vor der Psychologie und vor allem, was mit ihr zusammenhängt. Es liegt im Wesen der Psychologie, insofern sie mit der Physiologie notwendigerweise zusammenhängt, dass sie sich von der Sinneswahrnehmung nicht lossagen kann; und ihr anderseitiges Streben, hinter die Geheimnise der menschlichen „Seele" zu kommen, bringt es mit sich, dass sie immer wieder in das Fahrwasser der Metaphysik gerät. Sie bleibt also entweder beim Einzelnen stehen, wobei eine richtige Erkenntnis, geschweige denn die Einheit der Erkenntnis niemals erreicht werden könnte, oder sie verfällt in metaphysische, jeder Fühlung mit der Wissenschaft entbehrende Speculationen, die noch weit gefährlicher sind. Insofern nun die Methode der Reinheit die Abkehr von der Gegebenheit verlangt und einen Fortschritt der Erkenntnis nur in den aus sich heraus sich entwickelnden Bahnen der positiven Wissenschaften zugibt, muß sie die Psychologie, wo immer sie ihren Spuren begegnet, bekämpfen und verdrängen. Dies ist in der Logik geschehen, und da die Ethik hinsichtlich der Methode von der Logik keinen Unterschied machen soll, so ist auch ihre erste Aufgabe, ihre Begriffe von allem psychologischen Beimengel zu reinigen. Die Begriffe aber, mit denen es die Ethik zu tun hat, sind: die Begriffe des Menschen, des Willens und der Handlung.

1. *Der Mensch.* Cohen geht von der üblichen Definition aus: Ethik ist die Lehre vom Menschen.

Aber schon in der Bestimmung dieses ersten Begriffes tritt der Gegensatz zur Psychologie hervor. — Zwar verlangt das Grundgesetz der Wahrheit auch die Berücksichtigung der phsyischen Natur des Menschen, bei der *Begründung der Ethik* sieht jedoch Cohen von ihr ganz und gar ab, um ihr erst später, in der angewandten Ethik gerecht zu werden. Zunächst gilt es ihm, die sittliche Natur des Menschen aufzusuchen. Die sittliche Natur des Menschen — das steht ihm von vornherein, mit Platon, fest — kann aber nur im gesellschaftlichen Leben des Menschen zum Vorschein kommen. Er abstrahiert daher vom Menschen alles das, was ihm als einem Glied der Natur eigen ist, und nimmt ihn als ein in einer Mehrheit von Mitmenschen lebendes und handelndes Individium. Wenn etwas wie eine Wissenschaft von der Ethik möglich sein soll, so wird man beim Einzelindividiuum nicht stehen bleiben dürfen. Ethik wendet sich stets an den Menschen der Gemeinschaft und Individualethik hat nur insoweit Sinn und Berechtigung, als sie als Vorstufe oder als Anwendung einer Sozialethik gedacht und auf diese bezogen wird. Was man sonst von „Seinswerten" spricht, die der Mensch als solcher, als unvergleichliches Individuum präsentieren könne, das mag in der Ästhetik seine Stelle und Bedeutung haben, die Ethik aber kennt nur Werte und Eigenschaften, die er im Verkehr mit Anderen an den Tag legt. Hat die Ethik die Aufgabe, dem Menschen zu sagen, was er tun soll, damit seine Handlungen den Wert sittlicher Handlungen erlangen, so ist es stets der Mensch der Gesellschaft, der Mensch der tausendfachen Verbindungen und Verpflichtungen, dem sie ihren Rat erteilen will.

Daher ist jeder Versuch, die Ethik auf phychologischer Grundlage zu errichten, zurückzuweisen, weil es dem Problem der Ethik zuwider geht. Die Psychologie, die moderne Psychologie zumal, verdankt die wenigen

Erfolge, die sie aufzuweisen hat, ihrer Verbindung mit der Physiologie, aus dieser Verbindung erwachsen aber für die Ethik grosse Gefahren. Die Physiologie, als eine Seinslehre, beschäftigt ausschliesslich die physische Natur des Menschen, sie kennt den Menschen nur als Einzelindividuum, als „Stoffwechselindividuum", und die Psychologie folgt ihr in diesem Punkte. Auch „ihr ist der Mensch der sinnliche, der physiologische, also der tierische Mensch; das ist er im Anfang, und im Grunde bleibt er ihr das immer". Der Mensch der Psychologie „vermag nicht zu wollen, noch zu handeln, er kann nur begehren und tun." (E. 180). Die Begründung der Ethik in der Psychologie würde nicht nur zur Verwischung des Gegensatzes von Sein und Sollen führen, sie käme einer Auslieferung der Ethik an die Metaphysik gleich. Das beweist die Richtung, die in neuerer Zeit das Feld zu beherrschen scheint: Ethik auf psychologischer Grundlage. Denn da der Mensch der Physiologie und Biologie, von dem man ausgeht, mit Sittlichkeit nichts gemein hat, so kann das tatsächlich von ihm gewollte und geübte Gute nur durch die Annahme von Trieben aller Art erklärt werden. Man unterscheidet denn auch egoistische und altruistische Triebe, und zu den fünf Sinnen, wird ein sechster hinzugefügt: der moralische Sinn. „Die einen sagen, wir täten Alles aus Mitleid, die anderen aus Rache. In alle Winde splittert sich der sogenannte moralische Sinn." Der moralische Sinn wird als angeboren gedacht, und so werden denn auch je nach seiner besonderen Auslegung, Mitleid oder Rache für angeborene Triebe erklärt. Damit wären wir glücklich wieder bei der alten englischen Moralphilosophie, während man glauben sollte, dass uns Kant endgiltig von ihr befreit habe.

Cohen hingegen geht, wir wir gesehen haben, nicht von dem Naturwesen des Einzelindividuums aus, sondern von vornherein vom gesellschaftlichen, soziologi-

schen Individuum. Aber auch dieses Individuum fasst er in einem der gewöhnlichen Vorstellung nicht geläufigen Sinne. Das Individuum ist ihm die Substanz der Ethik, aber es ist nicht substantivisch zu verstehen. Wie die Substanz in der „Logik der reinen Erkenntnis" ihres metaphysischen Charakters entkleidet und nur als Grundlage der Bewegungsrelationen, als das X der Verhältnisse, in Geltung blieb, so versteht auch Cohen unter dem Individuum nicht ein absolutes Ich, sondern lediglich einen Träger von Beziehungen und Handlungen, welche seine Verwandlungsformen darstellen. Ausserhalb dieser gibt es, für den Gesichtspunkt der Ethik zumal, kein Individuum, es wird zum Schemen, zum unerkennbaren Ding-an-sich. Das Individuum lebt in seinen Beziehungen und Handlungen und geht in ihnen auf; alle Dinglichkeit, wie sie noch dem homo noumenon Kants anhaften blieb, muss von ihm geschieden werden.

Indessen lässt sich nach allem, was bisher von der Methode der Reinheit gesagt worden ist, erwarten, dass Cohen nicht die fliessenden und unbeständigen Verhältnisse des Menschen des Alttags zum Untersuchungsfeld der Ethik wählen würde, und es ist auch nicht der Fall. Die Beziehungsarten des Menschen — so setzt Cohen seine Betrachtungen fort, spiegeln sich in seinen sozialen und politischen Bildungen und Einrichtungen, und in den Tatsachen der Geschichte, die als Mächte der Kultur wirksam werden, finden seine Handlungen die deutlichste Darstellung. In diesen Mächten der politischen Kultur gilt es nun Cohen „die Objekte der Ethik zu erkennen; diejenigen Tatsachen der Kultur, welche, analog der Natur, die Objekte der Erkenntnis zu bilden haben, der ethischen, wie die Tatsachen der Natur die Objekte der theoretischen Erkenntnis bilden" (Vgl. Ethik S. 56/57). Aber die Logik hatte sich nicht sowohl auf die Natur bezogen, als auf die Natur*wissenschaften,*

und die Methode der Reinheit fordert von der Ethik das Gleiche. Sind die Mächte der Kultur auch Schöpfungen des sittlichen Geistes der Menschen, eine Ansicht, die mit Cohens Geschichtsauffassung zusammenhängt, von der noch später die Rede sein wird, so darf die Ethik dennoch nicht direkt von ihrer Erscheinung in der Wirklichkeit ausgehen, sondern nur von ihren begrifflichen Darstellungen, d. h. von denjenigen Wissenschaften, die sich mit den Kulturtatsachen beschäftigen. Diese Wissenschaften sind die Geisteswissenschaften. Sie sind, nach Cohen, für die Ethik, was für die Logik die Naturwissenschaften sind: das Operationsgebiet ihrer Untersuchungen. Wenn es die Ethik mit den Begriffen des Menschen, des Willens und der Handlung zu tun hat, so liefern ihr die Geisteswissenschaften das zur Feststellung und näherer Bestimmung dieser Begriffe erschaften ist die Rechtswissenschaft für die Ethik das Analogon der Mathematik für die Logik, wie wir es in der Einleitung näher betrachtet haben. Kann demnach die Ethik als die *Logik* der Geisteswissenschaften bezeichnet werden, so lässt sich die Rechtswissenschaft als ihre *Mathematik* ansehen. Die Präzision ihrer Begriffsbildung, die Exaktheit ihrer Technik sichern ihr nach Cohen diese Stellung im Gebiete der Geisteswissenschaften.

* * *

Das Individuum lebt in seinen Beziehungen und Handlungen, die Handlungen vollziehen sich in der Geschichte in den Organisationen und Verfassungen menschlicher Verbindungen, diese wieder finden ihren wissenschaftlichen Ausdruck, und erlangen dadurch für die Ethik wahrhafte Realität, in den Geisteswissenschaften. Wenn also die Ethik nach dem Sittlichen zu fragen hat, so brauchte sie sich nicht in Abstrak-

tionen zu verlieren, sondern sie kann einfach die geschichtlichen Wirklichkeiten in Anspruch nehmen, wie sie in den Geisteswissenschaften, besonders in Rechts- und Staatswissenschaften, gegeben sind. Hier aber erwächst der Ethik eine neue Schwierigkeit. Die Geisteswissenschaften behandeln zwar die Begriffe und Inhalte, um welche die Ethik interessiert ist, aber sie behandeln sie doch unter ganz anderen Gesichtspunkten als unter denen der Ethik. Die Soziologie z. B. (und die Geschichte) beobachten das Leben des Menschen in der Gesellschaft, ohne aber dieses gesellschaftliche Leben und Handeln einer ethischen Beurteilung zu unterziehen. Für den Sozialogen sind die geschichtlichen Vorgänge, was für den Physiker die physikalischen Vorgänge sind, er will sie nur verstehen, ihre Ursachen erkennen, sein ethisches Empfinden bleibt dabei isoliert. Ja, sogar die Rechtswissenschaft, die doch offenbar die ethische Beurteilung zur Voraussetzung hat, will letztere nicht immer gelten lasen, und macht immer von neuem Versuche, sich ohne Hilfe der Ethik selbständig zu begründen. (Wie in jüngster Zeit durch Stammler: „Recht des richtigen Rechts".) Und schliesslich sind ja auch die sittlichen Grundlagen des Rechts nur Ausflüsse der jeweilig herrschenden moralischen Vorstellungen, die auf ihren ethischen Gehalt noch erst zu prüfen sind. *Wo ist aber das Kriterium der Ethik?* Ein zweites kommt noch hinzu.

Die Geisteswissenschaften führen uns nicht *eine* Lebensform des Menschen vor, die zeigen uns vielmehr den Menschen in verschiedenen Lagen und Organisationen. Die Geschichte lässt uns eine bunte Mannigfaltigkeit grundverschiedener Gesellschaftstypen kennen lernen, von der Tyrannis bis zur konstitutionellen und demokratisch-republikanischen Staatsverfassung, vom patriarchalischen Familienleben bis zu den modernen individualistisch-anarchistischen Bestrebungen.

Das moderne Leben, wie es im Zeichen des Kampfes zwischen Kapital und Arbeit sich entwickelt, weist eine geradezu erschreckende Neigung zu Vereinsbildungen aller Art auf; es setzt sich eigentlich nur aus Vereinen und Parteien zusammen, die mit einander in ständigem Kampf liegen und von denen ein jeder die Dinge nach seinem Programm gestaltet wissen möchte. Welche Verfassungsform, welche Parteibildung ist aber die sittliche? *Und wo ist der Massstab für ihre Beurteilung?*

Bei der Wahl des Massstabes der Ethik zeigt sich nun Cohen als echter Schüler Kants. — Glückseligkeit, Vollkommenheit und wie alle die anderen aus der Sinnenwelt genommenen Wertschätzungsmaximen heissen, waren von Kant wegen ihrer Zweideutigkeiten u. Ungeeignetheit zu allgemeinen praktischen Gesetzen aus der Ethik verwiesen, und in seinem Bestreben, dem Sittengesetze eine von der Sinnenwelt unabhängige und dennoch zureichende Bergündung zu geben, hatte er sich — der Logik bedient. Schon die Allgemeinheit, zu der die Maxime des Willens im Gesetze sich entwickeln lassen musste, ist ein logischer Begriff; logisch ist aber vor allem das Kriterium für die richtige Auslegung und Anwendung des Sittengesetzes: nur diejenige Handlung sei sittlich, deren Maxime, zum allgemeinen Gesetz erhoben, keinen logischen Widerspruch enthalte. Jeder Missbrauch des Sittengesetzes könne also an der logischen Ungereimtheit des allgemein gedachten Gesetzes erkannt werden. Das reine logische Moment der Widerspruchslosigkeit tritt also als Halt und Kennzeichen des sittlichen Prozesses auf, gleichsam als das Gesetz seiner Gesetze. (Vgl. Simmel, Kant S. 100). Wir haben an dieser Stelle nicht zu untersuchen, ob alles Unsittliche, als allgemeines Gesetz gedacht, sich wirklich in allen Fällen widerspreche, und ob andererseits das, was widerspruchslos ist, auch zugleich sittlich notwendig sei — hier kommt es uns nur auf die Erkenntnis an, dass

schon für Kants Ethik logische Prinzipien den Massstab abgegeben haben.

Was nun im allgemeinen von Cohens Verhältnis zu Kant gesagt werden kann, das gilt auch von seiner Begründung der Ethik: *er geht zwar in derselben Richtung, aber nicht denselben Weg.* — Auch Cohen holt sich den ethischen Wertmesser aus der Logik, aber es ist weder Allgemeinheit noch Notwendigkeit wie bei Kant, der noch darauf ausging ein für alle Zeiten giltiges Sittengesetz aufzustellen. Nimmt man Allgemeinheit und Notwendigkeit im gewöhnlichen Sinne als Kennzeichen der über Zeit und Raum stehenden und giltigen Gewissheiten, als vérité éternelles, so kann sie Cohen als Wertmesser der Ethik schon deshalb nicht anerkennen, weil ein ewiges Gesetz dem Grundgesetze der Wahrheit widersprechen würde; man müsste denn an jedem weiteren Fortschritt der theoretischen Wissenschaften verzweifeln. Versteht man aber mit Cohen unter Allgemeinheit und Notwendigkeit nur die Obersätze des induktiven Syllogismus, so eignen sie sich schon wegen ihres modalen Charakters nicht zum Wertmesser der Ethik, der doch ein constitutives Prinzip sein muß. Überdies gibt es in der Logik ein noch viel umfassenderes und dabei konstitutives Prinzip, welches zugleich den Vorzug hat, dass es gegen jede Einschleichung von Beharrungstendenzen in die sittliche Erkenntnis die Correktur enthält: es ist der Begriff der Einhit. *Diesen Begriff der Einheit erhebt Cohen zum Wertmesser der Ethik.* Bei unserem Bestreben, weniger die positiven Ergebnisse und Forderungen der Cohenschen Ethik mitzuteilen, als ihre methodischen Fundamente aufzudecken, wollen wir auch hier den logischen Zusammenhang uns vergegenwärtigen, aus dem heraus Cohen zu seinem ethischen Massstab gekommen ist.

Es ist bei einer Wissenschaft wie die Ethik selbstverständlich, dass ihr Massstab zugleich ihr letztes Ziel angeben muss. Ihr Wertmesser darf nicht ein konventio-

neller sein, wie er in den Naturwissenschaften üblich ist, und der je nach dem technischen Bedarf vergrössert oder verkleinert werden kann, sondern er muss von Anfang an als der Höchstwert feststehen, zu dem die übrigen Werte sich fortentwickeln sollen, der alle übrigen Werte weit überragt.– Denn das ist ja das Charakteristikum der Ethik und dadurch untrscheidet sie sich von der Logik, dass sie eine Wissenschaft vom Sein-Sollenden ist. Als solche hat sie sich zwar auf das Sein als auf ihr Operationsgebiet zu beziehen, aber nicht um, wie die Logik, dieses Sein nur festzustellen und zu sichern, sondern um dieses Sein zu beurteilen und, wenn nötig, umzugestalten. Gehört aber zum Beurteilen ein Kriterium, so kann und wird es nicht gefunden werden, bevor das durch die Umgestaltung zu erreichende Ziel klar und sicher vor Augen steht. Denn dieses Ziel ist eben das Kriterium. Der sittliche Massstab ist nichts anderes als die Beurteilungweise einer Handlung oder Einrichtung aus dem Gesichtspunkte des sittlichen Zieles. Er misst sie mit dem Ziele. So ergibt sich, dass ethischer Massstab und ethisches Ziel zusammen fallen, und dass man nur das Ziel zu kennen braucht, um zugleich auch den Massstab zu haben.

Fragt man nun Cohen, wo das letzte Ziel der Ethik sei, so wird er antworten: das letzte Ziel der Ethik ist die Einheit des Menschen. (Ethik S. 76). Die Ethik soll Wissenschaft, soll Erkenntnis sein, und wie alle Erkenntnis unaufhörlich nach der Einheit ihres Objekts zu streben hat, so muss auch die Ethik die Einheit ihres Objekts, das vielmehr Subjekt ist, zu vollziehen suchen: sie muss denMenschen zur Einheit bringen.

Damit ist auch der Massstab der Ethik gegeben, es ist eben nichts anderes als die Einheit. Vor diesem Massstab der Ethik, der ebenso sehr ihr letztes Ziel darstellt, müssen sich Gesetze, Einrichtungen und Verfassungen in Staat und Gesellschaft rechtfertigen: die Ethik wird sie billigen oder verwerfen, sanktionieren

oder verdammen, je nachdem sie der Einheit des Menschen gerecht werden oder hindernd im Wege stehen. — Cohens Ethik ist eine revolutionäre Ethik; schon der Grundgedanke der Grundlegung, auf dem sie sich aufbaut, sichert ihr diese judendliche Frische und Ursprünglichkeit. Verdammt sie auch den Krieg, so anerkennt sie umsomehr den Kampf der sittlichen Ideen.Und in diesem Kampfe, der freilich niemals zu einem menschenmörderischem Kriege ausarten darf, kennt sie keine Schonung und keine Kompromisse. Wir werden diesen revolutionären Zug der Cohenschen Ethik noch später zu betrachten haben, jetzt aber wollen wir sehen, was die Einheit in der „Logik der reinen Erkenntnis" zu bedeuten hatte.

Die Bedeutung des Begriffs der Einheit ist in der „Logik" keine einheitliche, und wie sehr sich auch *ein* Sinn als der wichtigste und allgemeinste hervorheben lässt, so erfährt auch er, je nach dem Zusammenhange, in den er im Verlauf der Problemstellung gefasst wird, immer neue Auslegungen und Nuancen. Wir müssten den ganzen Inhalt der „Logik" entwickeln, wenn wir den Begriff der Einheit in allen seinen Verästelungen und Verzweigungen verfolgen wollten und schon der Übersicht wegen müssen wir uns hier darauf beschränken, nur seine für unsere Zwecke in erster Linie in Betracht kommenden Bedeutungen ins Auge zu fassen. Für das Nähere sei auf die betreffenden Stellen der Logik d. r. E. verwiesen. (Logik S. 48 ff, 78 ff).

Nach der „Logik der reinen Erkenntnis" ist die Grundform des Seins, d. h. des Denkens nicht der Begriff, sondern das Urteil. (Logik S. 43). Die Tätigkeit des Denkens sollte nicht schlechtweg als Synthese bezeichnet werden, da Synthese als Vereinigung *gegebener* Elemente aufgefasst werden kann wie es bei Kant auch geschehen ist. Die Synthse „nährt das Vorurteil, als ob Dinge in ihrer Mehrzahl ursprünglich da sein müssten, die man hinterher zu einer Einheit, wie man

sie nennt, zusammensetzen könnte" (Logik S. 116). Aber die Logik der reinen Erkenntnis wollte das Denken von allen Gegebenheiten unabhängig nachweisen und sie stempelt das Urteil zur Grundform des Denkens, um an ihm die selbständige Eigenart der Erkenntnis zu exemplifizieren. Das Denken war als Erzeugen bestimmt, aber dieses Erzeugen fällt mit dem Erzeugnis zusammen. „Das Erzeugen ist das Erzeugnis", das will sagen: die Tätigkeit des Denkens bildet zugleich seinen Inhalt, und sein Inhalt ist seine Tätigkeit. „Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht ausserhalb ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig und hört auf, Problem zu sein" (Logik S. 26). Diese Tätigkeit, diese Leistung des Denkens war nun nicht sowohl in der Vereinigung erkannt, auch nicht in der Sonderung, sondern im Verein beider: in der Durchdringung von Vereinigung und Sonderung. Vereinigung und Sonderung — sie bilden auch die beiden Richtungen des Urteils, der Grundform des Denkens, aber ihr Zusammenwirken ist nicht psychologisch als ein Sichablösen zu verstehen, dass sie sozusagen abwechselnd fungierten, sondern rein logisch im Sinne der *Erhaltung* aufzufassen. Die Vereinigung bedeutet zugleich eine Sonderung, und die Sonderung stiftet zugleich Vereinigung. Die beiden Richtungen des Urteils dürfen niemals zum Abschluss kommen, weder die Sonderung noch die Vereinigung, sie bilden Aufgaben, Ideale, Forderungen, „beide Richtungen heben sich in die Zukunft hinein". Und insofern sie immer Aufgaben bleiben, bleiben sie aneinander gebunden, bleibt die Sonderung immer noch Vereinignug und erhält sich umgekehrt die Vereinigung als Sonderung. Ja, „je feiner die Sonderungen werden" sagt Cohen —

„desto weniger wird die Vereinigung bedroht". Und andereseits fordert die Vereingung „zur Mehrung und Befestigung ihres eigenen Wertes" in sich selbst die Sonderung. Denn „die Vereinigung darf nicht niedergeschlagen werden in eine Einheit, die keine Einheit, sondern eine *Eins* wäre" (Logik S. 54).

So wirken Vereinigung und Sonderung mit- und durcheinander und bedingen sich gegenseitig. *Diesen Verein der beiden Richtungen des Urteils bedeutet nach der „Logik der reinen Erkenntnis" die Einheit.* Daher bezeichnet Cohen das Urteil auch als *Einheit des Urteils.*

Die Einheit des Urteils macht das Urteil zur Grundlage der Erkenntnis, denn auch „die Erkenntnis ist Einheit der Erkenntnis" (Logik S. 55). Die Einheit der Erkenntnis offenbart uns eine neue Bedeutung der Einheit. Wir haben diese Bedeutung der Einheit bereits gestreift, als wir vom Unterschied der Reinheit und Wahrheit sprachen. Es zeigte sich, dass die Logik nur die Reinheit kennt, welche im Zusammenstimmen der Grundlegungen besteht, dass diese Reinheit aber niemals als eine fertige und endgiltige betrachtet werden dürfe, sondern immer von neuem hergestellt werden müsse. Die Reinheit forderte also die Einheit der Grundlegungen, wobei schon der Begriff der Grundlegung vor einer Erstarrung dieser Einheit schützte und ihre fortlaufende und unausgesetzte Erneuerung garantierte. Die Einheit der Erkenntnis führt uns auf eine höhere Warte. Bei der Einheit der Grundlegungen konnte es zweifelhaft bleiben, ob sie sich nur auf ein gewisses Problem der mathematischen Naturwissenschaft, im besten Falle auf den ganzen Umfang der Naturwissenschaften als das vornehmste Arbeitsgebiet der Logik bezieht. Die Einheit der Erkenntnis bedeutet hingegen die Einheit sämtlicher Erkenntnisse des Denkens. Wird die Einheit der Grundlgungen durch die *„Einheit des Begriffs"* repräsentiert, so gipfelt die Einheit der Erkenntnis in der „Einheit des Systems."

Cohen warnt vor der Verwechslung dieser Einheit der Erkenntnis mit einem „Ganzen". „Das Ganze hat Teile und besteht aus und in den Teilen, die Teile erst bilden das Ganze . . . . die Logik setzt an die Stelle des Ganzen das System. Das Ganze will vollständig sein . . . der Begriff hingegen darf nicht vollständig sein. Seine Einheit muss unaufhörlich eine offene bleiben." (Logik S. 325).

Das ist der Punkt, auf den wir hier ganz besondres zu achten haben: die Einheit der Erkenntnis setzt sich nicht etwa aus den einzelnen Erkenntnissen additiv zusammen, sondern sie geht ihnen voraus, die einzelnen Erkenntnisse verdanken ihr ihr Entstehen. Am besten lässt sich diese Einheit mit jenem geheimnis- und rätselvollen Lebenskeim der Eizelle vergleichen, aus dem die Glieder des Organismus herauswachsen, der diese Glieder zusammenhält und mit ihnen wächst und gedeiht, so dass der Organismus als eine Selbstentwicklung jenes Keimes, jenes Etwas sich betrachten lässt. So sind auch die verschiedenen Einzelerkenntnisse nur Erzeugungen jener Einheit, welche in der Einheit der Idee liegt. Auf welche Probleme die einzelnen Erkenntnisse, die einzelnen Grundlegungen sich auch immer beziehen mögen, sie leben alle von dem logischen Blut der *Idee,* die sie zusammenhält. In der Einheit der Idee liegt schon die Richtung, welche die Erkenntnis einzunehmen hat.

Aber trotz ihrer durchgreifenden Bedeutung wurde die Einheit in der „Logik" als selbständige Art des Urteils nicht ausgezeichnet; das Urteil der Einheit, wie es in der traditionellen Logik üblich war, streicht Cohen: „nicht weil es ihrem Begriff an Reinheit und Selbstständigkeit gebräche, sondern weil beide so gross und so weit sind, dass nicht eine einzige Art des Urteils sie zu fassen vermag." (Logik, Seite 160). Durch die drei Urteilsarten der Mathematik, im Zeichen der Kategorie

der Zahl, entwickelt sich steigend ihr Begriff, bis er seine Einheitsbildung zur Vollendung bringt. —

Zuerst tritt die Einheit im Urteil der Realität auf. Das Unendlichkleine stellt für Cohen, wie wir gesehen haben, die einzig wahrhafte Realität dar, es bildet in seiner *Absolutheit* die Einheit, welche allen Dingen voraufgeht und die Voraussetzung sämtlicher Bestimmungen der mathematischen Naturwissenschaften macht, nicht nur für ihren Anfang, sondern auch „für jeden Fortschritt in den Zahlen, in den Linien, in den Bewegungen." Die Realität bildet in der doppelten Bedeutung des Wortes ihr Fundament: als Ausgangspunkt und Ursprung sowohl, wie als Bedingung und Stütze jedes weiteren Aufbaus. Denn die Realität enthält zugleich die Continuität in sich, die für sie den Zusammenhang der infinitesimalen Elemente bedeutet, auf dem die Ableitung des Gegenstandes beruht. Die Realität bedeutet daher für Cohen die wahrahfte Einheit, weil sie allein das wahrhafte Sein erzeugt und gewährleistet. Sie wird auch die absolute Einheit genannt. (Logik S. 122).

Aber wenn die Zahl, die Realität den Gegenstand erzeugen soll, so muss sie zur Mehrheit und damit zur Verschiedenheit übergehen. „Das Unendlichkleine — sagt Cohen „kann mit sich nichts anfangen, wenn es nicht mit der Mehrheit verbunden wird" (Logik S. 142). Die Mehrheit ist ein notwendiger Begriff. Die Absolutheit der infinitesimalen Zahl ist nicht Isoliertheit (Logik Seite 120), sie ist nur die Voraussetzung des Zusammenhangs und damit der Continuität. In den unendlichen Ordnungen lässt schon die Realität ihre Tendenz zur Sonderung, zur Mehrheit erkennen, und „so verrät sie in ihrem Begriffe die Forderung, welche über ihre absolute Einheit hinausgeht." „In der Infinitesimalmethode wird X, als die endliche Zahl, schon in Mehrheit vorausgesetzt, denn es wird diesem X die Variabilität zugedacht . . . diese aber ist der algebraische Begriff

der Mehrheit." Bei der Erzeugung der Mehrheit wirkt neben der Kategorie der Zahl eine neue Kategorie mit: die Kategorie der Zeit. Das Charakteristikum der Zeit ist für Cohen nicht die Folge, sondern die Vorwegnahme. Dieser der Zukunft entsprechende Modus bringt die ursprüngliche Tendenz der Zeit zum Ausdruck" (Logik S. 131). Nicht rückwärts blickt die Zeit, wie die Folge, sondern vorwärts, die Zeit „hüpft voran" und anticipirt die Zukunft, von der sich die Vergangenheit erst abhebt. „Angesichts des Noch-nicht taucht das Nicht-mehr auf." Auch hier bewahrt sich die Eigenart des Denkens: die Sonderung der Vergangenheit von der Zukunft ist eigentlich eine *Er*sonderung, und also eine Hinzufügung, denn die Vergangenheit wird durch die Entgegenstellung zur Zukunft erst erzeugt.

In diesen beiden Punkten der Zeit entsteht nach Cohen die erste Form der Mehrheit: die Ersonderung der Vergangenheit von der „ursprünglichen Tat" der Zukunft. Die Gegenwart schwebt in der Reihe, welche von jenen Punkten gebildet wird, der anticipierten Zukunft und deren Nachholung der Vergangenheit. Sie ist überhaupt nicht ein Moment der Zeit, sondern ein Moment des Raumes (Logik S. 195) denn sie ist nur der Ausdruck für das Beisammen von Vergangenheit und Zukunft, welches vom Raume festgehalten wird. —

Die Anticipation der Zukunft durch die Zeit „diese Herausforderung der Vorwegnahme" bezeichnet für Cohen das Plus-Zeichen. Wenn diese Tat der Zeit durch das Symbol A + . . . dargestellt werden kann, so ist zuerst das + und „erst rückwärts bildet sich . . . aus dem + das A + . . . — A entsteht erst als der Beziehungspunkt zur Anticipation, und nur in dieser Correlation besteht es, eine andere Art von Inhalt bedeutet es nicht . . ., die Zeit hat nicht die Aufgabe und nicht die Competenz, eine andere Art von Inhalt zu erzeugen als nur diese Correlation von Zukunft und Vergangenheit" (Logik S. 133). Die Zeit kann also an sich noch keine

Mehrheit erzeugen, „sofern dieselbe eine andere Art von Inhalt zu vertreten hat als den jener Correlation der Zeit.“ Hier tritt die Kategorie der Zahl hinzu.

Die Zahl, die überall auf Einheit ausgeht, bemächtigt sich der Motive, die in der Anticipation der Zeit zur Mehrheit gelegen sind und bringt sie im Plus-Zeichen zur Ausführung als Einheit der Mehrheit. „In dem Zeichen wird die Mehrheit gedacht. In der Mehrheit treten daher die Einheiten ebenso auseinander, wie zusammen. Sonderung und Einigung durchdringen sich, wie überall im reinen Denken.“ (Logik S. 135). Ein Beispiel dieser Einheit der Mehrheit stellt der Bruch vor, der noch von den Griechen als Zahl nicht anerkannt war, weil sie seine Einheit nicht erkannt haben. —

Bei der Mehrheit kommt es auf die Einheiten selbst und ihre Auszählung nicht an. 7 kann sich ebenso aus 2+5 zusammensetzen, wie aus 3+4. Die Einheiten sind nur die negativen Bedingungen, die an sich belanglosen Mittel, die Mehrheit bestimmbar zu machen. Hauptsache ist, dass überhaupt eine Mehrheit zustande komme, „gleich viel aus welchen Einheiten sie sich zusammengesetzt,“ denn abgesehen von ihren Einheiten, repräsentiert die Mehrheit als solche einen eigenen, selbständigen Wert. —

Es hängt mit der Natur der Mehrheit, als einem Erzeugnis der Zeit, zusammen, dass die Einheit, die sie bildet, nur eine lose sein kann. „Nur Anticipationen ereignen sich in der Zeit; und nur correlativ zu einem Vorwärts taucht ein Rückwärts auf. Es bleibt nichts liegen auf diesem Felde; sondern es wechselt rastlos Kommen und Gehen; ein Vorwärtsdringen und Rückwärtsschauen. Aber nichts verbleibt; nur die eintönige Erzeugungsweise selbst verharrt“ (L. 166). Ebenso gehen in der Mehrheit die Einheiten ein und aus und dieser fortwährende Inhaltswechsel bedingt es, dass die Einheit der Mehrheit stets nur eine relative sein kann;

ihre Einheit ist fortwährend in Verwandlung begriffen, „es geht rastlos weiter mit ihr und nach ihr" (Logik S. 166). Die Unbestimmtheit der Einheiten überträgt sich auf die Mehrheit selbst, „die daher keinen definitiven Abschluss fordert; wenn man nicht gar sagen will, dass sie einem solchen sich widersetzt. Nur Mehrheit und nichts als Mehrheit gilt es zu schaffen und zu bedeuten; der Abschluss kommt nicht in Frage." (Logik S. 153).

Über diese relative Einheit der Mehrheit hinaus erzeugt die Zahl unter Mitwirkung der Kategorie des Raumes im Urteil der Allheit eine neue Einheit. Auch bei ihr sind die Einheiten in ihrer Einzelheit gleichgiltig, ja, ihre Eigenart besteht gerade darin, dass ihre Einheiten ausgehen und sich überhaupt nicht auszählen lassen. Aber dessen ungeachtet vollzieht diese Einheit, was die Mehrheit zu leisten nicht vermochte: den Zusammenschluss ihrer Einheiten. Bei der unendlichen Reihe, welche für den irrationalen Bruch eintritt „sind die Glieder in ihren Einzelheiten nicht nur nicht vorhanden, sondern sie dürfen nicht als vorhanden gedacht werden, nur als Schemen für die Plus-Setzung figurieren sie." Aber diese Bestimmungslosigkeit prägt sich in höchste Bestimmtheit um. Darin besteht die eigentümliche Leistung der unendlichen Reihe, dass trotz der Unbestimmtheit ihrer Einheiten diese dennoch zum Zusammenschluss, zur Zusammenfassung kommen. Diese neue Leistung vollzieht das Urteil der Allheit, indem es „einer fictiven Sonderung und Anticipation die Bedeutung nicht sowohl eines Abschlusses als vielmehr eines Zusammenschlusses zu geben vermag" (Logik S. 154).

Die Allheit hebt den scheinbaren Widerspruch auf, dass ein Unausgezähltes eine Zahl bilden könne, sie durchläuft die unendliche Reihe der Einheiten, fasst sie zusammen und bringt so eine Einheit zustande, mit welcher der Begriff der Einheit seine Entwicklungs-

bahn beschliesst. Diese Einheit der Allheit ist die höchste und umfassendste; nicht nur in Bezug auf ihre Glieder, auch aus dem Gesichtspunkte der vorangegangenen Urteilsarten bedeutet sie einen Abschluss und Zusammenschluss. (Vgl. Logik 156 ff)

Das Einzelne ist keine Einheit, es gehört schlechterdings der Mehrheit an. —

Entsprechend den drei in den Urteilsarten der Mathematik zur Erzeugung gelangenden Einheitsarten kann, nach Cohen, auch die Ethik drei Stufen der Einheit unterscheiden, in denen der Begriff des Menschen seine Entwicklung vollzieht. — Die erste Einheitsstufe haben wir bereits gestreift, als wir von Cohens Ausgangspunkt handelten. Es hat sich uns gezeigt, dass Cohen nicht den sinnlichen Menschen zum Ausgangspunkt nimmt, sondern den Menschen des gesellschaftlichen, des geschichtlichen Lebens. Damit sollte der sinnliche Mensch, der Mensch der Natur nicht übergangen werden, vielmehr war er, wie es uns später noch deutlicher werden wird, als die selbstverständliche Voraussetzung gedacht; denn schliesslich ist es ja immer der leibhafte, lebendige Mensch, der das ethische Ideal verwirklichen soll. Wenn von der sinnlichen Natur des Menschen trotzdem abstrahiert wude, so ist es nur in der methodischen Erwägung geschehen, dass wir die sittliche Natur des Menschen besser erkennen, wenn wir zunächst von seiner physischen Natur absehen, nicht nur weil es sonst leicht zu einer Verwischung des Gegensatzes von Sein und Sollen kommen könnte, sondern vor allem deshalb, weil ja die sinnliche Natur des Menschen nicht in Frage steht und die ethische allein das Problem bildet. Von diesem methodischen Gesichtspunkte heraus hatte Cohen die Ethik nicht auf das natürliche Leben des Menschen dirigiert, sondern, wie sehr auch Physiologie und Biologie später berücksichtigt werden, auf das soziale Leben des Menschen. Hierbei war er nicht etwa von einem bestimmten

Einzelindividuum einer bestimmten Kulturstufe ausgegangen, sondern lediglich von einer Abstraktion des Menschen als des gesellschaftlichen, in Verbindungen mit seinen Mitmenschen stehenden Individuums, welches demnach in aristotelischem Sinne als ζῶον πολιτικόν gedacht war; wobei aber sozusagen die Entscheidung offen blieb, ob dieses Individuum sich in der Tat wie ein Tier benimmt oder ein menschenwürdiges Leben führt. Mit anderen Worten: das Leben in einer Gemeinschaft war für den Menschen als die conditio sine qua non gedacht, unter der er überhaupt sittlich werden kann, ohne dass aber schon diesem gesellschaftlichen Leben an sich Sittlichkeit zugesprochen worden wäre.

Diese Fiktion, welche für den Ausgangspunkt genügen mochte, wird nun durch die Grundlegnung der moralischen Person, welche die erste, absolute Einheit im Begriffe des Menschen darstellen soll, ergänzt und übertroffen. Hier ist es nicht mehr die Tatsache des sozialen Lebens als solche, welche den Menschen charakterisiert; die moralische Person ist, wie schon der Name besagt, der Repräsentant des *sittlichen* Menschen, des ethisch lebenden und handelnden Individuums.

Wie der „economical man“ der Manchesterschule eine bewusste Abstraktion aus dem Gesichtspunkte des Wirtschaftslebens darstellt und nicht nur als Repräsentant dieses oder jenes mit mehr oder weniger Erfolg sich betätigenden Individuums, sondern als der Urtypus des ausschliesslich den wirtschaftlichen Vorteil verfolgenden Kaufmannsstandes überhaupt vorgestellt wird, als der Quell und Herd aller Erwerbs- und Gewinn*möglichkeiten,* so ist in sachlich umgekehrter, methodisch jedoch ganz analoger Weise die moralische Person der abstrakte Repräsentant der sittlich lebenden und nach Sittlichkeit strebenden Menschheit, der Ursprung, in dem alles Gute als Möglichkeit schon enthalten ist und nur des Moments harrt, um sich zu offenbaren.

Wenn die moralische Person auch als Substanz der Ethik bezeichnet wird, so soll damit ihr correlativer Charakter hervorgehoben und betont werden, dass das Subjekt der Ethik nicht eine absolute Natur, einen Charakter indelibilis darstellt, und dass es nur als Wechselbegriff zur Handlung gedacht werden darf. „Der angeborene Charakter ist Instinkt. Das Subjekt soll den Geist bedeuten. Der Geist ist die Vernunft der Sittlichkeit. Das Subjekt als Geist bedeutet die Anlage, die Disposition, also die Relation zur Moralität" (Logik S. 218). Die moralische Person wird von Cohen auch als *Realität* der Ethik bezeichnet. Sie bildet in der Ethik das Analogon des Unendlichkleinen in der Mathematik. Wie das Unendlichkleine den Ursprung und die Realität in der Natur bedeutet, so die moralische Person den Ursprung und die Realität der Sittlichkeit. Ist demnach die moralische Person als absolute Einheit aufzufassen, so soll ihre Absolutheit keine Isoliertheit bedeuten, vielmehr die Bürgschaft eines echten Zusammenhangs liefern.

Indem Cohen das Subjekt der Ethik, die moralische Person, der Realität gleichsetzt, verlegt er in sie auch den Grund aller Sittlichkeit; die moralische Person ist frei und souverän, sie gibt sich selbst ihre Normen und Gesetze und *fremd ist ihr Alles, was nicht aus ihrem Ursprung hervorgegangen ist.*

Aber gerade die Analogie mit der Realität weist die moralische Person über sich selbst hinaus, wenn sie ihren Begriff erfüllen soll. Auch das Unendlichkleine musste sich mit der Mehrheit verbinden, um den Gegenstand zu erzeugen, und so muss auch die moralische Person zur Mehrheit übergehen, um den Gegenstand der Sittlichkeit zustande zu bringen. Bedenken wir, dass die moralische Person nur die Relation zur Moralität bedeutet, dass sie also gewissermassen nur eine Hypostasierung, eine Vorwegnahme der Entwicklungsmöglichkeiten darstellt und dass, wie sehr sie auch an

sich eine Einheit bedeuten mag, sie diese Einheit doch erst erwerben muss, um sie ganz zu besitzen. Um nun die in ihrem Begriffe enthaltene Aufgabe zu erfüllen, tritt die moralische Person in eine Mehrheit ein: in der sie sich aber nicht zersplittert, sondern eine neue, wenn auch nur realive Einheit gewinnt. Sie wird zur Einheit der Mehrheit. Es ist der Begriff der Gesellschaft, der diese Einheit vertritt. Die Gesellschaft ist Mehrheit, Besonderheit, als solche bildet sie nichtsdestoweniger eine Einheit, die ihre einzelnen Glieder, wenn auch nur lose, zusammenhält und vor dem Auseinanderfallen bewahrt. Die Rechtswissenschaft erkennt diese Einheit der Mehrheit in der *Societas,* durch die eine Mehrheit von Personen in die juristische Einheit eines Rechtssubjekts verwandelt wird. (Logik S. 147).

Die wahrhafte, reinste Einheit findet indessen die moralische Person, wie die Zahl, in der Allheit. Die Gemeinschaft, die Genossenschaft stellt diese Allheitseinheit dar. Die Gemeinschaft ist die Zusammenfassung der einzelnen Glieder zu einem Ganzen, das aber etwas Neues, von seinen Teilen Unterschiedenes ist. Die Gemeinschaft vollzieht sich, gemäss dem Zahlbegriff der Allheit, in Stufen und Ordnungen, es ist aber nicht die Anzahl, welche die Gemeinschaft von der Gesellschaft, wie die Allheit von der Mehrheit überhaupt, unterscheidet. „Die Allheit der Menschen bildet bald die Universität einer Stadt, bald die eines Staates, bald endlich die der Menschheit" (Ethik S. 5). Die Allheit lässt sich nicht auszählen, auf das Mehr oder Weniger kann es also bei ihr nicht ankommen. Was die Allheit von der Mehrheit unterscheidet, das ist, wie wir gesehen haben, die Zusammenfassung, der feste Zusammenschluss, den sie stiftet, welcher an sich so wichtig und entscheidend ist, das die einzelnen Glieder fast nicht in Betracht zu kommen scheinen. (Was jedoch nicht der Fall ist, wie wir noch sehen werden.)

Während in der Mehrheit das Individuum schliesslich doch „in dem losen Gefüge der Besonderheit“ schweben bleibt, gewinnt es in der Allheit einen festen Halt, einen Einheits- und Ruhepunkt. Die Allheit schliesst nicht nur die einzelnen Individuen zusammen, sie kann auch Mehrheiten, Besonderheiten in ihre unendliche Einheit aufnehmen; und indem sie sich auf sie bezieht „werden Beide etwas Anderes und etwas Neues . . . die Allheit verfestigt sie und sichert und begründet sie in einer schöpferischen Einheit. Sie werden verwandelt und wieder geboren: als Individuen selbst neu geboren.“ (Ethik S. 33). Wie die Réalität ihren Zweck und Sinn erst in der Allheit findet, so ist auch für die moralische Person die Allheit die entsprechendste und würdigste Domäne: die Allheit ist die Atmosphäre, in der die moralische Person blüht und gedeiht und zu immer höheren Kulturstufen sich entfalten kann. Wenn es demnach der Ethik höchstes und letztes Ziel ist, den Menschen zur Einheit seiner selbst zu bringen, so ergibt sich uns jetzt die genauere Bestimmung ihres Problems: ihr Problem ist: das Individuum mit der Allheit in Correlation zu setzen und in dieser die Einheit des Menschen zu vollziehen.

Ein klassisches Beispiel der Allheit haben wir, nach Cohen, in der juristischen Person, wie sie von der Rechtswissenschaft, neben der physischen Person und über sie hinaus anerkannt wird. „Die moralische Person entfernt sich von dem sinnlichen Vorurteile der Einzelheit und ihrem Charakter der Mehrheit; sie constituiert sich auf Grund der Allheit als Einheit des Rechtssubjektes“. Daher ist die juristische Person für Cohen das echte Beispiel der moralischen Person; wie denn gewöhnlich die juristische Person auch als moralische Person bezeichnet wird. Die juristische Person ist keineswegs eine bloße Fiktion, sie ist vielmehr „logische Fixirung“, sie bringt es am deutlichsten zum Ausdruck, dass es einseitig ist, beim Einzelindividuum stehen zu

bleiben und dass die wahrhafte Natur des Menschen erst in der Allheit anzutreffen ist. Wie die juristische Person das Märchen von der Unübertrefflichkeit des Einzelindividuums zuschanden macht, so bildet sie auch einen Gegensatz gegen einzelne Interessen und einzelne Zwecke, so weist sie, besonderes in ihren gemeinnützigen Bildungen, auf höhere und edlere Ziele hin, hinter denen das sinnliche Individuum mit seinen vieldeutigen Affekten verschwindet und nicht mehr in Betracht kommt.

Freilich darf nicht jede Art von juristischer Person ohne weiteres als Musterbeispiel der moralischen Person hingestellt werden. Wir wissen, dass die Allheit verschiedene Grade und Stufen zulässt. Die juristischen Personen, wie sie sich unter der kapitalistischen Ordnung hauptsächsich in der Form von gewerblichen und industriellen Unternehmungen herausgebildet haben, lassen von sittlichen Motiven nur wenig verspüren und bilden warnende Beispiele, nicht jede Gemeinschaftsbildung als sittliche Gemeinschaft gelten zu lassen, die sich als Allheit gebärdet, ja die sogar von der auf dem Grunde des Kapitalismus aufgebauten Rechtswissenschaft als juristische Person anerkannt wird. Wir müssen demnach zwischen den empirischen Erscheinungen der juristischen Person und ihrem Begriffe streng unterscheiden. Der Begriff und der ethische Sinn der juristischen Person findet nur in der Allheit seinen vollen Ausdruck, jene vom Geschäftsgeiste inspizierten, auf den Gewinn von Particularitäten hinzielenden Unternehmungen hingegen sind als Besonderheiten zu erkennen und zu behandeln. Sie haben ihre Berechtigung nur als Vorstufe der Allheit, der echten Allheit, der sie sich unterordnen mussten.

Obwohl nun Cohen diese Unterscheidung nicht ausdrücklich und prinzipiell macht, so lässt sich doch aus der ganzen Gedankenentwicklung ersehen, dass ihm dieser Unterschied nicht entgangen ist. Er gibt näm-

lich der Genossenschaft vor der Gemeinschaft den Vorzug, weil erstere eine wahrhafte Einheit d. h. Allheit darstelle, die Gemeinschaft aber in Wahrheit eine Relativität sei und nur als Mehrheit eine Einheit darstelle. Die juristische Person einer Genossenschaft wird an sich nicht gerade mit Affekt gewollt, die Gemeinschaft aber bezieht sich gewöhnlich auf Gegenstände, die zwar juristische Personen bilden aber vom „natürlichen Willen" eingegeben sind und auf dem Affekt beruhen. „Sofern sie aber auf dem Affekt beruhen, wirken sie zweideutig und vermögen das Selbstbewusstsein des ethischen Subjekts nicht rein darzustellen. Solche juristische Personen von einem zweideutigen Werte als Rechtssubjekte bilden der Stand der Stamm, die Kirche, selbst das Vaterland" (Logik S. 226). Die nähere Bedeutung der juristischen Person wird uns noch später, bei der Erörterung des Begriffs des reinen Willens aufgehen, wobei wir auch die Kennzeichen einer echten Allheit erfahren werden, jetzt aber wollen wir den Weg weiter verfolgen, auf dem uns Cohen zu einer echten Allheit hinführen will.

Fassen wir die Forderung der Allheit in dieser Strenge und sehen wir von den verschiedenen Mittelstufen der Gemeinschaft ab, so kommen wir endlich auf „zwei Grundformen für das grosse Zusammenleben der Menschen und der Völker". Staat und Kirche sind die zwei Rahmen, die das Doppelleben des Menschen, sein weltliches und geistiges, einfassen, sie sind die zwei grossen Verwalter der Menschheitsinteressen, insofern die auf das Irdische und Himmlische gerichtet sind. — Und es entsteht die Frage :welche von den beiden Gemeinschaftsformen die sittliche sei, welcher von beiden die Erziehung und Leitung des Menschengeschlechts von der Ethik anvertraut werden könne. Mit anderen Worten: welche von beiden stellt eine wahrhafte Einheit, eine Allheitseinheit vor?

Cohens Entscheidung dieser Frage ist nun nicht sowohl wegen ihrer sachlichen Originalität, als wegen ihrer methodischen Präzision und Sicherheit überraschend. Er spricht der Kirche die moralische Leitung der Menschheit ab, weil sie keine Allheit sei, sondern in Wirklichkeit eine relative Gemeinschaft, eine Besonderheit darstelle. Sie muss es sein und bleiben, weil sie, als Verwalterin der Religion, zugleich die Vertreterin eines bestimmten Wissens ist. Denn darin besteht nach Cohen der Grundfehler der Religion, der zugleich der Hauptgrund ihrer moralischen Unzulänglichkeit sei, dass sie den Anspruch auf Wissen erhebt, auf „das Wissen von Gott und von der Welt, als der Schöpfung Gottes", ohne jedoch den methodischen Forderungen nachzukommen, die die Logik an eine Wissenschaft stellt. Jede Religion hält ihr Wissen (Dogma) für das allein richtige, „es kann jedoch nicht zwei Wissenschaften geben, die denselben Inhalt an Problemen hätten. Wenn es deren gibt, so können sie sich nicht in eine Einheit verbinden; sie müssen einander ausschliessen. Es liegt mithin der Partikularismus im Begriffe der Religion" (Ethik S. 58). Dieser Partikularismus, dieser Sonderbund liegt auch der Kirche im Blute und die Geschichte hat zur Genüge bewiesen, wie schwer es der Kirche fällt, über die engen Schranken ihrer „gläubigen" Gemeinde hinauszugehen und zu einer wahrhaften und aufrichtigen Humanität sich zu erheben.

Aus diesen Erwägungen heraus vermag Cohen die Kirche als Vorbild der moralischen Person, als Muster einer Allheit nicht anzuerkennen. Die wahrhafte Allheit, wie sie die Ethik für den Begriff des Menschen braucht, findet er hingegen im Staate. Der Staat vereinigt die Menschen wes Stammes und wes Glaubens, es ist die allumfassende, zusammenschliessende Allheit, hinter der alle Besonderheiten und Pratikularitäten verschwinden, von der aufgenommen sie eine Neugeburt erleben. Durch den Staat und im Staate allein kann die

Sittlichkeit Wirklichkeit werden, einen anderen Weg gibt es nicht.

Auch hier dürfen wir wiederum den Begriff nicht mit seiner empirischen Erscheinung verwechseln. „Was wirklich ist, das ist vernünftig" — diesen Satz Hegels wird Cohen nimmermehr unterschreiben. Er würde ihm, wenn er nicht gerade geschichtsphilosophisch verstanden wird, wie eine Profanation des sittlichen Ideals vorkommen. Der Staat, auf den Cohen den sittlichen Menschen dirigiert, ist eine Idee, ist der Staat des Ideals, dem der gegenwärtige Staat erst noch zustreben soll. Denn noch verwerflicher als der erste Teil erscheint Cohen der zweite Teil des Hegel'schen Gedankens: was vernünftig ist, das sei auch wirklich. „Keineswegs ist die Wirklichkeit der Massstab und das Prinzip der sittlichen Vernunft. Keineswegs deckt sich die sittliche Vernunft mit der Wirklichkeit, das Sittengesetz mit den positiven Gesetzen der geschichtlichen Wirklichkeit in Recht und Staat . . ., was vernünftig ist, das ist nicht wirklich; sondern es soll wirklich werden" (Ethik S. 314).

Indessen darf uns alle Kritik, die wir vom Stande des Ideals an den gegenwärtigen Staats- und Rechtsordnungen zu üben genötigt sein mögen, niemals dazu verführen, die Staats- und Rechtsidee überhaupt anzuzweifeln; denn wir würden alsdann das *Prinzip* verwerfen, das Princip jeder Sittlichkeit, ein Fehler, den nach Cohen der Anarchismus begeht.

Cohen macht darauf aufmerksam, dass Archie im Griechischen einerseits Herrschaft, anderseits aber auch Prinzip (ἀρχή) bedeutet und dass der Anarchismus nicht sowohl die Herrschaft verwirft, was das geringere Übel wäre, als mit dem Staate das Princip, die unumgängliche Bedingung menschlicher Sittlichkeit, preisgibt, und so den Kern mit der Schale wegwirft[1]).

---

[1]) Ethik S. 230.

Fassen wir unsere Betrachtungen zusammen und versuchen wir den methodischen Wert festzustellen, der Cohens Bestimmung des ethischen Massstabes zukommt, so müssen wir vor allem die eiserne, ideale Konsequenz bewundern, aus der heraus dieser Massstab gewählt worden ist.

Der Nerv des Cohenschen Systems ist der Gedanke der Grundlegung. Er charakterisierte die „Logik" als die Logik der reinen Erkenntnis, die nicht in der Wahrheit, sondern im *Suchen der Wahrheit* ihre Bestimmung erblickt, und er drückte nicht weniger der Ethik den Stempel auf, als der Ethik des Ideals, als der Ethik der unendlichen Aufgabe. Und nun erinnern wir uns daran, dass auch die *Einheit,* die Cohen zum Massstab der Ethik macht, immer Aufgabe bleibt, dass die Sonderung und Vereinigung, deren immanente Durchdringung sie darstellt, niemals zum Abschluss kommen dürfen und sich in die Zukunft hineinheben. Indem nun Cohen die Einheit zum Massstab der Ethik erhebt, nimmt er schon in den Massstab die Forderung der Weiterentwicklung, des unendlichen Fortschritts auf — der glänzendste Beweis für die Aufrichtigkeit und innere Wahrhaftigkeit der „Ethik des reinen Willens". Denn die Einheit weist immerfort über sich selbst hinaus. Beim Einzelindividuum darf es nicht bleiben, aber auch bei der Mehrheit nicht. Die Einheit durcheilt die Reihen und Stufen der Gemeinschaft, nach immer weiteren und breiteren Horizonten hinausstrebend, sie macht auch beim Staate nicht Halt: über ihn hinaus eröffnet sie die Perspektive auf den Staatenbund, auf die Idee der Menschheit als der Einheit des Menschengeschlechts. Wie so die Einheit gewissermassen die Weite und Höhe der Sittlichkeit fordert, so sichert sie anderseits auch die Tiefe, d. h. die Vertiefung der Sittlichkeit; ihre beiden Richtungen, die Sonderung und Vereinigung, die sich fortwährend in Schach halten, sorgen schon von selbst dafür, dass die Einheit nicht erstarre und auf einen toten Punkt gerate.

Die Einheit hebt auch jenen gewaltigen Gegensatz auf, der sonst zwischen Individualismus und Sozialismus besteht. Die Einheit ist keine Eins. Sie ist vielmehr Vereinigung, der die Sonderung inne wohnen muss, die ohne weitgehendste Sonderung ihrer logischen und ethischen Berechtigung verlustig geht.

Sozialwissenschaftlich gesprochen: die sozialistische Tendenz der Einheit hat die weitgehendste Individualisierung zur unumgänglichen Voraussetzung, wiewohl, wie hervorgehoben werden muss, auch die Individualisierung ihrerseits auf der Grundlage der Sozialisierung vor sich gehen muss. Wie und ob sich das in der Wirklichkeit umsetzen lässt — geht uns hier nicht an. Die Frage nach dem Verhältnis der Individualität zur Gesellschaft, „wie sich ihre Selbständigkeit gegenüber der Macht und dem Rechte der Natur und der Gesellschaft gewährleisten lässt oder wie sie sich diesen beiden unterzuordnen hat“ ist, nach Simmel (Kant, S. 170) die grosse Frage, um die sich die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit bewegen. Jedenfalls ist hier der Absicht nach eine Synthese beider Forderungen versucht und als Ideal hingestellt.

Wie sehr diese beiden Ideale, die Entwicklung und Erweiterung der Einheit einerseits und die Freiheit und Selbständigkeit des Individuums andererseits Cohen am Herzen liegen, können wir schon daraus ersehen, dass er, obzwar er in der Allheit des Staates (neben der Allheit der Menschheit, die als letztes Ideal vorschwebt) die höchste Stufe der Einheit des Menschen erblickt, dennoch auch der Mehrheit, wie sie durch die Gesellschaft repräsentiert wird, sittlichen Wert zuspricht und sie nicht missen will. Die Idee der Gesellschaft ist für ihn die grosse geschichtliche Macht, „deren revolutionierender Wirksamkeit keine Gewalt auf die Dauer Widerstand leisten kann.“ Die Gesellschaft ist für Cohen der Sauerteig des staatlichen Lebens, sie ist „der Kirche und dem Staate gegen-

über zu der kritischen Macht geworden, welche das Singuläre und Vergängliche in ihnen blossstellt". Die Gesellschaft widerstrebt und steuert dem Centralismus", sie ist „der Prometheus, der von den Fesseln des Buchstabens des Gesetzes befreien will. Die Menschen sind nicht nur in Kirchen und Staaten vereinigt, noch nur in ihnen vereinbar. Die Gesellschaft stellt jenen starren, geschlossenen Verbänden ihre lockere freiere Einigung entgegen, die auf einer Sonderung beruht". Freilich ist das Rechtsgebiet der Gesellschaft begrenzt, die Bewegung, die in ihrem Begriffe liegt, kann schädlich werden, wenn sie nicht ein ideales Gleichgewicht zur Voraussetzung hat. „Daher muss die Gesellschaft, so wohltätig und so unersetzlich ihre drangvolle Einwirkung ist, dennoch über sich selbst hinausgehen: sich selbst aufheben und auf den Staat zusteuern: in dem sie das Gleichgewicht voraussetzt, das sie für den Sinn ihrer Bewegungen voraussetzen muss."

Achten wir noch auf das innige Band, das durch den Massstab der Einheit Logik und Ethik verknüpft. Einheit bedeutet auch die Einheit der Erkenntnis und die Einheit der Erkenntnis bedeutet nicht nur den Zusammenhang der Methoden, sondern auch den Zusammenhang des theoretischen und des ethischen Problems, wie er vom Grundgesetze der Wahrheit gefordert wird.

Die Einheit lässt uns endlich auch die grosse Bedeutung erkennen, die in den Begriffen der Rechtswissenschaft für die Ethik gelegen ist. Der Begriff der juristischen Person, wie ihn das Recht bestimmt und vertritt, hat sich als Musterbegriff der Allheit herausgestellt, die die Ethik für die Einheit des Menschen fordert. Dieser Zusamenhang von Rechtswissenschaft und Ethik in sachlicher und methodischer Beziehung wird uns noch offener und klarer hervortreten, wenn wir die Begriffe des reinen Willens und der Handlung

kennen lernen, zu deren Erörterung wir nunmehr übergehen.

Der Begriff des reinen Willens.

Wenn bisher vom Menschen der Ethik die Rede war, so war immer der Mensch der gesellschaftlichen Handlungen gemeint. Wir haben gesehen, dass Cohen nur einen solchen kennt, dass ein Mensch an sich, ohne Betätigung in einem gesellschaftlichenZusammenhange, ausserhalb seiner Betrachtungssphäre steht, dass aber auch die Handlungen und Beziehungen des Menschen von Cohen nicht in ihrer empirischen, fliessenden, individuell-vieldeutigen Wirklichkeit genommen, sondern aus dem Gesichtspunkte ihrer gefestigten, durch die Geschichte herausgebildeten Formen in Recht und Staat ins Auge gefasst werden. Nicht die Lebensformen des einzelnen Menschen dienen ihm als Material, an dem er die Reinheit feststellen will, sondern die des Typus-Mensch, der geschichtlichen Menschheit. Das Individuum der Idee, die moralische Person war als der Urheber der Sittlichkeit gedacht, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zur Erscheinung gekommen ist, wie es auch als der Bürge aller zukünftigen, der Offenbarung noch harrenden Sittlichkeit angenommen wird. Es ist leicht einzusehen, dass dieser ganzen Gedankenreihe eine Geschichtsansicht zugrunde liegt, die von der sogenannten materialistischen Auffassung weit abweicht. Erblickt die letztere nur einen ununterbrochenen Kampf miteinander um die Vorherrschaft oder, wie man es auch ausgedrückt hat, um den Futterplatz rivalisierender Klassen und sieht sie in den rechtlichen und gesellschaftlichen Institutionen nur Gebilde des Eigennutzens, die sich die herrschenden Klassen geschaffen haben, um sich die Macht dauernd zu sichern, so vermag Cohen diese Schwarzseherei nicht mitzumachen. Er gibt zu, dass die bisherige Geschichte nicht immer in den Bahnen der Sittlichkeit verlaufen ist, dass

die realen Machtverhältnisse nur zu oft der Habgier und der Herrschsucht dienten und als Mittel der Ausbeutung und Unterdrückung von den Mächtigen der Erde missbraucht wurden und werden, aber er kann nicht zugeben, dass in diesen unsittlichen Faktoren die treibende Kraft aller bisherigen Geschichte liege. Vielmehr sind es nach Cohen die sittlichen Ideen, welche nichtsdestoweniger in jenen realen Machtverhältnissen und Einrichtungen sich zur Erscheinung bringen". Es ist wahr, dass die bisherige Politik trotz der schönen Worte, die sie im Munde führte, in Wirklichkeit auf schlauer Berechnung und betrügerischer Hinterlist beruhte, auch darüber, dass es zum grossen Teil rein theoretische, wirtschaftliche Momente waren, denen die realen Machtverhältnisse ihr Entstehen verdanken „wird ja heutzutage kein Streit mehr zu führen sein", aber — die Geschichte geht darin nicht restlos auf. Es bleibt noch etwas übrig, das die Vaterschaft des kühl rechnenden Eigennutzes leidenschaftlich von sich weist. das aus edleren, lauteren Motiven entsprungen zu sein scheint, etwas, das auf einen sittlichen, auf einen *reinen Willen* zurückgeführt werden will. Zur Voraussetzung und Legitimierung dieser ihrer sittlichen Werte fordert die Geschichte, fordern Recht und Staat *einen reinen Willen.* — Dieser Wille darf kein blosser Trieb sein, denn damit macht man keinen Rechtssatz, geschweige denn ein Rechtsgeschäft. Aber er darf auch mit dem Denken nicht ganz zesammenfallen, obschon er sich der Logik nicht entschliessen soll. Er muss von einer besonderen Art sein, die bei aller Durchdringung mit dem Denken *vornehmlich das ethische Moment des Willens zum Ausdruck bringt.* Diesen Willen sucht nun Cohen zur Definition zu bringen. Die Voraussetzung, die er für das Sittliche in der Geschichte machen muss, führt ihn zur

Grundlegung des reinen Willens.

Wie die Logik der reinen Erkenntnis die Wissenschaft

Denken nicht ganz zusammenfallen, obschon er sich der des Weges bewusst machen wollte, den sie ohnehin geht, wenn sie auch in ihrem dunklen Drange sich seiner nicht immer bewusst ist (Logik S. 502), so will auch die Ethik den reinen Willen, den die geschichtliche Menschheit sonst unbewusst und mangelhaft vollzogen hat, zur Klärung bringen und dem Menschen als Aufgabe hinstellen, die er nunmehr mit vollem und klarem Bewusstsein erfüllen soll. Der reine Wille ist also nicht bloss Erklärungsprinzip, er ist zugleich eine Idee, eine Aufgabe, die es zu verwirklichen gilt. Schärfer noch als bei der Bestimmung des Begriffs des Menschen tritt uns hier der Gegensatz zur Psychologie hervor.

Der reine Wille ist eine Grundlegung. Es ist ein neuer Begriff, den Cohen in die Diskussion einführt, und den er streng unterschieden wissen will vom psychologischen Willen . Was die Psychologie sonst unter der Marke „Wille" verhandelt, das ist Trieb, Reflex-Bewegung, Begierde, Leidenschaft, aber nicht der richtige Wille. Die Bestimmnug des Begriffs des Willens ist Sache der Ethik, und die Psychologie hat es erst von der Ethik zu lernen, was man unter „Willen" zu verstehen hat. Wille und sittlicher Wille fallen für Cohen schlechtweg zusammen. Es gibt keinen Willen, bevor ihn die Ethik als solchen nicht bestimmt hat. Die Ethik aber kennt keinen Willen, der nicht zugleich ein Sollen ist. „Denn nur im Sollen besteht das Wollen, ohne Sollen gäbe es kein Wollen, sondern nur Begehren. Aber durch das Sollen vollzieht und erobert das Wollen ein wahrhaftes Sein". (Ethik S. 26) In dieser seiner ausschliesslich auf die Ethik zugerichteten Bedeutung nimmt Cohen den Begriff des Willens. Er braucht ihn für die Ethik und nicht für naturwissenschaftliche Untersuchungen, die allerdings unseren Gesichtskreis erweitern und unsere antropologischen und zoologischen Erfahrungen bereichern, aber für die Grundlegung der Ethik nutzlos sind. Es

ist der Unterschied zwischen Sein und Sollen, der sich hier geltend macht. Die Psychologie hat es mit Beschreibungen zu tun, die Ethik mit Vorschriften: die Grenzen dürfen nicht verwischt werden.

Der reine Wille, wie ihn Cohen definieren will, geht als solcher auf ein Objekt der geschichtlichen Menschheit, auf ein Gut des Rechts, des Staates, er geht auf einen Inhalt, der es verdient, von einem reinen Willen als erzeugt gedacht zu werden. Aber dieser reine Willen ist nicht etwa psychologisch als eine Macht, als feststehendes Faktum unseres Bewusstseins aufzufassen, wie es noch bei Kant der Fall ist. Der reine Wille ist nicht da, bevor er nicht erzeugt und — wir werden bald sehen auf welchem Wege — ausgeführt wird. Nur insofern er in Wirkung steht, ist er. Mit anderen Worten: der Wille ist uns nicht gegeben, sondern *aufgegeben.*

Von welcher Beschaffenheit ist nun der reine Wille? Drei Momente kommen beim Willen hauptsächlich in Betracht; sie betreffen sein Verhältnis: 1.zu den Trieben und Affekten, 2. zum Denken, 3. zur Handlung. — Die beiden ersteren beziehen sich auf die Genesis und den Inhalt des Willens, das dritte auf seinen Umfang. Wie ist das Verhältnis des Willens zu den Affekten und Trieben anzusetzen? Ist der Wille nur ein durch die Blässe des Gedankens angekränkelter, abgeschwächter Trieb, oder ist umgekehrt der Trieb nur der durch eigene oder durch Gattungsübung zur mechanischen Funktion herabgekommene Wille? Ist der Wille als Affekt aufzufassen, bzw. welchen Anteil hat der Affekt, das *Pathos* am Willen!

In Bezug auf das Denken, das doch jedem halbwegs bewussten Willen innewohnt, lautet die Frage: was ist das Primäre, der Wille oder das Denken? Wird der Wille vom Denken beherrscht, oder richtet sich nicht vielmehr das Denken nach dem Willen? Man weiss, wie eng das Schicksal der Geisteswissenschaften,

vollends das Schicksal der Ethik mit diesen Fragen verwachsen ist.

Aber man kann noch weiter gehen und, mit Spinoza und Schopenhauer, fragen: lassen sich nicht die beiden Vermögen unseres Bewusstseins auf eines zurückführen? Und wenn man auch die Selbständigkeit der beiden Richtungen zugibt, dann gilt es noch die Relation zu bestimmen, in der sie zu einander stehen; da die Wechselwirkung doch nicht zu leugnen ist.

Das schwierigste Problem bildet jedoch das Moment der Handlung. Gehört die Handlung noch zum Willen, oder ist sie als etwas Äusseres, Äusserliches zu betrachten, das der Sphäre und dem Machtbereich des Willens nicht mehr zuzurechnen ist? Ethik und Rechtswissenschaft müssen sich darüber klar werden. Denn im Hintergund dieser Frage lauert das Problem der Willensfreiheit, aus dem bald entspringen die grossen Gwissensfragen der Strafbefugnis des Staates, wie der ethischen Beurteilung überhaupt. Je nachdem wir diese Frage bejahen oder verneinen, werden wir die Sittlichkeit in der Handlung, im Tun, oder in der Gesinnung begründen; von so tief einschneidender, von so weittragender Bedeutung ist sie. —

Wenn nun Cohen an die Bestimmung des Begriffs des reinen Willens herantritt, so muss er natürlich allen diesen Momenten Rechnung tragen und die Fragen zu beantworten suchen, die sie aufgeben. Aber er gibt diesen Fragen gleich zu Anfang eine neue Wendung. Da es ihm nicht um den psychologischen Willen zu tun ist, sondern um einen neuen Begriff des Willens, so frägt er nicht, wie sich der Wille tatsächlich in einem Individuum zu den Trieben etc. verhält, sondern: wie er sich zu ihnen verhalten soll.

Wie ist der Begriff des Willens mit Rücksicht auf seine einzelnen Momente aus dem Gesichtspunkte der Geschichte für die Ethik zu constituieren? — Das ist sein Problem. —

Cohen löst das Problem so, dass dem Willen alle Momente, sogar das Triebhafte des Affekts, erhalten bleiben, und dennoch ein reiner, sittlicher Wille zustande kommt. Er erreicht es dadurch, dass er zwar die Mitwirkung jener einzelnen Beiträge im Willen nicht aufgibt, aber zuvor die Beiträge selbst neu bestimmt und reguliert. Es ist gleichsam eine Kraftübertragung, die Cohen versucht: die Kräfte, die jene Momente, ein jedes in seiner Weise, zu spenden vermögen, und die sie sonst in anderer Richtung veräussern, werden benutzt, aber — auf einen neuen Gegenstand geleitet; sie sollen nunmehr den reinen Willen ins Werk setzen.

Wollen wir Cohens Willenslehre richtig verstehen und besonders in ihrem Unterschiede von der kantischen erfassen, so müssen wir vor allem auf ihren Ausgangspunkt achten. *Cohen geht von der Handlung aus.* — Der Staat, das Recht, die verschiedenen Kulturschöpfungen — sie sind für ihn Handlungen des Menschengeschlechts, für die es einen reinen Willen, einen ihrer würdigen Willen zu bestimmen gilt. Das Primäre aber ist für ihn immer die Handlung. Sie allein ist ihm gegeben. Der Wlile, der gesucht wird, wird von vornherein als Correlatbegriff zur Handlung gesucht. Nur in Bezug auf die Handlung gibt es einen Willen . Positiv gewendet lautet der Satz: der reine Wille darf nicht Gesinnung bleiben, die sich mit ihren frommen Wünschen zufrieden gibt: der reine Wille ist Tun, Äusserung, er geht immer auf eine Handlung aus. Die Handlung bildet also die Grundlage der Untersuchung und zwar die Handlung der geschichtlichen Menschheit. Wenn nun für diese Handlung ein Wille bestimmt werden soll, so steht es Cohen fest, dass dieser Wille mit dem Denken in Verbindund gesetzt werden muss. Der Wille, der den Staat geschaffen und erhält, der sich eine Rechtsordnung gegeben hat, wie sie uns in der Rechtswissenschaft vorliegt, kann kein

blinder, blöder Trieb sein; es muss ihm vielmehr Intelligenz zugesprochen werden. Wille ohne Denken ist nicht sittlicher Wille. Der Intellekt darf nicht herabgesetzt werden, wie es bei Schopenhauer geschieht. Ein Wille, in dem das Denken nicht vorwaltet, muss dem Sittlichen fremd bleiben. Das ist Schicksal, Fatum, aber kein Wille, wie er für menschliche Handlungen zu fordern ist. Die menschliche Handlung muss bestimmt sein, und zwar bestimmt sein vom Denken. Die Handlung setzt Absicht, Überlegung, ein Ziel voraus, sie soll die Handlung des Menschen sein, und nicht etwa die zufällige Äusserung blindwaltender Kräfte.

Andererseits aber darf es beim abstrakten Denken allein nicht verbleiben. Der Wille soll im Intellekt nicht aufgehen; er ginge sonst seines Charakters als reiner, sittlicher Wille, der nur im Sollen besteht, verlustig. Wird der Wille dem Intellekt gleichgesetzt, wie es Spinoza tut, dann wird die Ethik in der Logik aufgehoben, dann gibt es keine selbständige Ethik mehr, geschweige denn einen reinen Willen. Im besten Falle würde er alsdann zur guten Gesinnug, aber der Wille würde niemals zur Tat, zur Handlung fortschreiten können. Ja, es gäbe überhaupt keinen Willen, weil es keine Handlung gäbe. Die Handlung als Tat, als Werden wird durch das Moment des Denkens nicht ganz erklärt. Es muss noch ein Moment hinzugenommen werden, welches gerade die Erscheinung, das in die Erscheinung treten, kurz: die Bewegung, die doch der Handlung eigen ist, zu bewirken vermöchte. —

Dieses zweite Moment, welches dem Willen den nötigen Schwung geben und seinen Übergang aus dem Innern in das Äussere, aus dem Denken in die Handlung vermitteln soll, wird von Cohen, in Anknüpfung an Plato und Spinoza, als *Affekt* bezeichnet. „Beim Willen — sagt Cohen — „muss vor allem der *Affekt* in helles Licht gesetzt werden. Es darf nicht bei der Vorstellung

und beim Denken verbleiben; umso weniger, als Vorstellung und Denken durchaus nicht ausgeschaltet werden sollen. Man darf auch nicht die Terminologie auf den Kopf stellen, wie es Spinoza tut, der den einen scholastischen Fehler, dem zufolge er Willen und Intellekt gleichsetzte, durch den anderen originalen Fehler zu entkräften suchte, dass er das sittliche Denken selbst zum Affekt umstempelte. Die sittliche Vernunft muss nach ihrem innersten Zusammenhange mit dem reinen Denken gewahrt bleiben; die Kraft der Erkenntnis darf in ihr nicht umgestimmt, noch umgedeutet werden. Aber allerdings auch der Affekt muss in ihr in reiner eigenen Art und Kraft isoliert in Geltung bleiben" (Ethik S. 111). Es ist ein „schädliches Vorurteil", dass der Wille nur in Gesinnung wurzeln dürfe, dass seine Äusserung etwas Äusseres und Nebensächliches sei. Dem Willen ist es keineswegs nebensächlich, dass er in einer Handlung sich auslöst. Erst in der Handlung erfüllt er sich ganz und wird seinem Begriff gerecht. Die Entfaltung des Willens in der Handlung ist von sittlicher Selbständigkeit, denn nur durch sie und mit ihr gibt es überhaupt einen reinen Willen. Die *Gesinnung* ist nicht nur ungenügend und unproduktiv, sie lässt sich überhaupt nicht kontrollieren. In das Innerste des Menschenherzens hineinzublicken, seine geheimsten und letzten Absichten zu erforschen, wird uns niemals gelingen. Wie der äusserlich sittlichen Handlung unmoralische Motive zugrunde liegen können, so kann auch die äusserlich unsittliche Handlung aus einer guten Gesinnung entsprungen sein. Und dieses letztere Moment ist es noch mehr als das erstere, das den Verdacht gegen die Gesinnung erregt. Die Begründung der Sittlichkeit in der Gesinnung ist schon deshalb zu unterlassen, weil die Gesinnung „eine Verschiebung von Mittel und Zweck begünstigt und der Zweideutigkeit nicht enthoben ist, die Mittel durch den Zweck heiligen zu wollen" (Ethik S. 404). Die Ethik aber kennt keinen

Zweck, zu dessen Erlangung unsittliche Mittel gebraucht werden dürften. Jede einzelne Handlung muss als solche der sittlichen Forderung gerecht werden, muss für sich „heilig" sein. Der Glorienschein, der ihr von einem angeblich höheren Zwecke zufallen soll, kann ihre Unsittlichkeit nicht gut machen.

So ist es immer die Handlung, an der wir uns halten müssen, trotz der Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit, in der sie sich vollziehen mag. Und zur Hervorbringung der Handlung muss der Affekt in Anspruch genommen werden, als das Vehikel, das den Willen ins Werk setzt und über die Absicht und Gesinnung hinaus zur Tat herüberleitet.

Wenn man glaubt, den Affekt aus dem reinen Willen deshalb ausschalten zu müssen, weil er Bewegung enthalte, so beruht es nach Cohen auf der falschen Ansicht, wonach nur der Materie Bewegung innewohne, während sie dem Denken, welches mit dem Willen gleichgesetzt wird, fremd sei und bleiben müsse. Die Logik der reinen Erkenntnis hatte hingegen zu zeigen gesucht, dass schon im Denken Bewegung walte, ja, dass die Bewegung im Denken *entspringe*.

In der Anticipation der Zeit, durch welche die Mehrheit zur Erzeugung gelangte, trat uns dieses Bewegungsmoment des Denkens hervor; aber schon die innerste Eigenart des Denkens, die Aufgabe der Urteils- und Begriffsbildung, ist ohne die Bewegung undenkbar. Wenn man gemeinhin von einer Bewegungsvorstellung und Bewegungsempfindung spricht, so sollte man bedenken, dass dies bedeutet: die Empfindung und Vorstellung von einer Bewegung. Diese Bewegung ist schon im Bewusstsein enthalten und braucht ihm gar nicht heterogen zu sein: sie braucht ihm nicht erst von jenseits seiner liegenden Kräften zugeführt zu werden. Daher darf auch am Affekt wegen seines Bewegungscharakters kein Anstoss genommen werden; er kann nichtsdestoweniger rein sein und einem reinen Willen

zugestellt werden. „Würde man etwa insbesondere der Reinheit zufolge die Bewegung aus dem Willen ausschalten müssen, so würde man eben nichts anderes als reines Denken auslöschen“ (Ethik S. 124). Und was schlimmer ist — man würde „den Vollzug des Willens abbrechen, bevor er zu seinem homogenen Abschluss gekommen wäre“, denn ohne die Bewegung, die ihm der Affekt mitteilt, würde der Wille nicht zur Handlung fortschreiten können, auf die es doch beim reinen Willen hauptsächlich ankommt. —

Um den Begriff des Affekts und damit den des reinen Willens vor allen Unklarheiten der Psychologie zu schützen, müssen wir, gemäss der Methode der Reinheit, den Ursprung seiner Bewegung im Bewusstsein ansetzen. Denn „die Anwendung der Methode der Reinheit hat zur Voraussetzung die Anwendbarkeit der Begriffe des Ursprungs, der Realität und der Continuität. Nur auf Grund dieser Methodik der reinen Erkenntnis kann der reine Wille zustande kommen“. Hierbei ist es Cohen klar, dass es sich bei dieser Bestimmung des Wlilensursprungs „nur um eine Bezeichnung handeln kann“, um eine *Analogie,* denn die Definition ist der Mathematik für das Differential vorbehalten. Diese Analogie bezeichnet Cohen als *Tendenz.*

„Zunächst wird durch sie der Zusammenhang ersichtlich zwischen der reinen Bewegung und der des Strebens. „Tendenz“ entspricht zunächst dem Impetus und Impulsus, noch deutlicher der propensione Galileis. Sie drückt den Ursprung der Bewegung aus. Und das ist ja die prinzipielle Forderung. Die Spannung zur Bewegung ist die Entfaltung zur Bewegung, mithin die Erzeugung derselben. Zugleich aber erinnert der Ausdruck an die Begehrung, an die Bestrebung. Die Bestrebung ist richtiger als die Begehrung . . . denn die Begehrung ist schlechterdings ein transitives Wort; sie hat das Ziel an sich, auf das sie sich erstreckt. Die Bestrebung dagegen bezeichnet einen inneren Zustand,

eine innere Tätigkeit, in welcher das Selbstbewusstsein sich ausdehnt. Und diese Expansion des Bewusstseins hat ihren Anfang, vielmhr ihren Ursprung in dem, was wir als Tendenz bezeichnen möchten. Die Tendenz ist das Reine des Affekts" (Ethik S. 127/128).

Die Tendenz ist die Bewegung schlechthin: Fasst man die verschiedenen Gefühle unseres Bewusstseins nicht nur als Annexe, als Begleitungsweisen der verschiedenen Bewusstseinsstufen, sondern zugleich auch als Suffixe, und also als Auslösungsbewegungen derselben, so ist die Tendenz der Ursprung sowohl, aus dem diese Bewegungen ihren Ausgang nehmen, wie das Strombett, in dem sich ihre dahinbrausenden Wogen austoben. Die Tendenz besteht in der *Mehrheit der Tendenzen,* d. h. in der Mehrheit der Bewegungen. Denn sie ist nicht auf *eine* Art der Bewegung eingeschränkt: sie durchdringt und durchflutet sämtliche Gefühlsstufen des Bewusstseins. Ohne Ruh und Rast springt sie von Tendenz zu Tendenz; ihre einzige Aufgabe ist die Weiterführung der Bewegung. Sie hat keinen besonderen Inhalt, oder genauer: der Inhalt, den sie trägt, ist so mannigfaltig und so unübersehbar, dass er ganz verschwindet und nur noch das Eine als Merkmal übrig bleibt: die rastlose Bewegung.

In dieser continuierlichen Neuerzeugung der Bewegung besteht das Wesen des Affekts. Der „Affekt" ist nicht ein einzelner Affekt, sondern der Inbegriff sämtlicher Gefühlssuffixe, sämtlicher Bewegungsstufen des Bewusstseins, wie sie in Gegenwirkung und Mitwirkung miteinander treten. „In dieser Ausdehnung, sagt Cohen, muss der Begriff des Affekts gedacht werden. Seine Bestimmung ist nicht einzuschränken auf eine Art und Richtung der Bewegung und des Bewegungsgefühls, als Suffix gedacht; sondern auf alle Arten und Stufen der Gefühle muss er bezogen werden; auf alle Arten der Vorstellungs- und Denkgefühle, wie auf alle Arten der Bewegungs- und Begehrungsgefühle.

In diesem Conflux und Convolut besteht der Affekt" (Ethik S. 188).

Wie die Tendenz nur in der Weiterleitung der Bewegung besteht, so hat auch der Affekt als solcher keinen eigenen Inhalt. Sein einziger Inhalt ist die Aufgabe der Bewegung. —

Beim Affekt ist nur an den Beitrag zu denken, den er für die Ausführung des Willens in der Handlung leisten soll. Nicht sowohl auf das Machtvolle und Impulsive kommt es bei ihm an, als auf die Beharrung, auf die Festigkeit, auf die Energie, mit denen er den genau *erkannten* Zweck verfolgt. Denn der Affekt ist zwar Bewegung, aber darum nicht Begierde, Leidenschaft. Er ist rein; er geht immer auf einen Zweck, den das Denken des Willens ihm aufgibt. Wenn oben als Wesen des Affekts die Aufgabe der Bewegung bezeichnet wurde, so können wir auch den Satz umstellen und richtiger und genauer sagen: das Wesen des Affekts ist: die Bewegung der Aufgabe, der Aufgabe, die ihm vom Denken gestellt wird. Diese Aufgabe des Denkens nimmt der Affekt mit dem ihm eigenen Eifer auf und ruht und rastet nicht, bis er sie in der Handlung ausgelöst hat. Ohne diese Leistung des Affekts würde die Handlung nicht zustande kommen, daher erblickt Cohen im Affekt „das Eigentümliche des reinen Willens" (Ethik S. 118).

Indessen darf nicht übersehen werden, dass der Affekt, wenn auch einen „wichtigen Bestandteil" (E. S. 189), so doch nur einen Teil des reinen Willens bildet; er darf nicht als ein Faktor der Willenshandlung gedacht werden. „Das, sagt Cohen — „ist er nicht. Er treibt die Mühle, wie der Wind sie treibt; aber er enthält das Korn nicht, das zu mahlen ist. Diesen Inhalt bildet ausschliesslich das Denken im Begriffe und in diesem begrifflichen Elemente die Handlung. Die Aufgabe bleibt das Motiv, der Affekt . . . ist nur der Motor

. . . die Aufgabe bildet den geistigen Inhalt; den seelischen Schwung gibt der Affekt" (Ethik S. 190).

Wir kennen nunmehr die beiden Momente, aus denen der reine Wille sich zusammensetzt; auch dürfte es aus der bisherigen Darstellung klar geworden sein, welchen Beitrag ein jedes von ihnen für das Zustandekommen der Handlung zu leisten hat. Und dennoch halte ich es nicht für überflüssig, noch mit einigen Worten darauf zurückzugehen. Sowohl in Bezug auf die Art und Weise ihres Zufammenwirkens im Willen, wie über ihr Wesen selbst könnten Missverständnisse Platz greifen. Namentlich könnte der Begriff des Affekts unrichtig gedeutet werden. Die Lehre vom Affekt gehört nämlich zu den tiefsten, aber dunkelsten und schwierigsten Partien der Cohen'schen Ethik, sei es, weil sie von den üblichen, uns angewönhnten Auffassungen vom Affekt stark abweicht, sei es, weil die psychologischen Voraussetzungen, auf denen sie sich aufbaut, nur andeutungsweise behandelt werden und viele Fragen, welche die von Cohen in Aussicht gestellte „Psychologie" hoffentlich beantworten wird, in der „Ethik" unerörtert bleiben. Es mag daher geboten sein, mit einigen Worten unsere bisherige Darstellung zusammenfassend und erläuternd zu ergänzen.

Vor Allem ist darauf zu achten, dass der „Affekt" von Cohen als *reiner* Affekt in Anspruch genommen wird, im Unterschiede von der Begierde, und von den Lust- und Unlustgefühlen überhaupt. Die Begierde geht auf einen gegebenen Gegenstand, der Affekt aber geht immer nur auf eine Aufgabe, und zwar auf eine *Willensaufgabe,* die ihm vom Denken des Willens gesteckt wird. Während die Begierde ihre eigenen Wege geht, ohne das Denken zu befragen, handelt der Affekt niemals selbständig; nur auf Geheiss des Denkens tritt er in Aktion. Lust und Unlust gegenüber, die trotz ihrer Heftigkeit doch niemals aus dem Schwanken herauskommen, wurzelt er in einer gewissen Einseitigkeit,

indem er alle Kraft und Energie, die ihm innewohnen, nur in den Dienst einer Willensaufgabe stellt. Der Affekt ist daher nicht als Trieb aufzufassen, sondern als das *Treibende.* Er ist das Treibende der Willensaufgabe.

Der Affekt braucht nicht immer in dem Gemisch und Gewirr der Gefühlsaffekte zu verbleiben, er kann sich auch zu einem besonderen Affekt manifestieren, wie z. B. zu den Affekten der Liebe und der Ehre und des Eudämonismus, die (sogar) von Cohen unter gewissen Vorbehalten gebilligt werden — aber auch als einzelner Affekt muss er sich dem Denken des Willens unterordnen; auch als einzelner Affekt muss er im Dienste einer Willensaufgabe stehen, wenn anders er seiner Reinheit nicht verlustig gehen soll. —

Was indessen den Affekt von den Unlust- und Lustgefühlen grundsätzlich unterscheidet, das ist seine ursprüngliche Neutralität und seine Isolierbarkeit. Beim reinen Willen kommt es hauptsächlich auf die Möglichkeit der Isolierung an, er soll nicht als eine Totalkraft gedacht werden, „aus welcher, wie aus einer Quelle, vielmehr wie aus der Seele, also aus dem Wesen die Erscheinung hervortrete. Der reine Wille soll dagegen das Prinzip werden, kraft dessen das Einzelne bestimmbar werden könne, nicht in Summa schon bestimmt, etwa in der Gesinnung und dem Charakter vorherbestimmt erscheinen durfte“. Wenn man daher Lust und Unlust als Bestimmungsgründe des Willens deshalb annehmen zu wollen vermeint, weil sie allgemeine und die unausweichbaren Regulatoren der menschlichen Tätigkeiten seien, so liegt nach Cohen gerade darin ihr Nachteil für den reinen Willen; der auf jeder Stufe vom Denken bestimmt sein muss. Wenn man Lust und Unlust als Grundlagen des Willens anerkannt, so stellt man nicht nur die Sittlichkeit in das Belieben des Individuums, indem man sie der Entscheidung seines momentanen,

individuellen Gefühls, im besten Falle seines angeborenen Charakters preisgibt, man macht damit überhaupt eine wissenschaftliche Ethik, die sich auf der Logik aufbaut, unmöglich. Denn wollte man auch davon absehen, dass Lust und Unlust Mischgefühle sind und schon deshalb einen reinen Inhalt, wie er für den reinen Willen zu fordern ist, nicht bilden können, so liegt ihre Hauptgefahr für die Ethik darin, dass sie den Gegenständen, auf die sie sich beziehen, von Anfang an einen *Wert* verleihen, einen Wert, der doch erst von der Ethik, vom reinen Willen, konstituiert und beglaubigt werden soll. Wenn man in neuerer Zeit, in Anlehnung an Aristipp, Lust und Unlust als Zeugen der Lebenswerte angerufen hat, so gibt es für Cohen „kein gefährlicheres Unkraut als diese Verkleidung der schwierigsten Probleme in scheinbar harmlosen Worten“ (Ethik S. 154) Was ist der Wert? Darf er dem individuellen Lustgefühle zur Bestimmung überlassen werden? Gehören nicht vielmehr zur wichtigen Beantwortung dieser Frage eingehende ökonomische und rechtswissenschaftliche Untersuchungen? „Der Wert kann nicht lediglich als Geldwert gedacht werden, wenn nicht zugleich das ganze Wertproblem, in dem der moderne Sozialismus seine wissenschaftliche Grundlage hat, mitgedacht wurde“ (Ethik S. 155). Der Wert einer Sache besteht hauptsächlich in der Arbeit, die auf ihre Herstellung und Beschaffung verwendet wurde. Die Arbeit hat der Arbeiter geleistet, also ein Mensch, dem *Würde* zukommt. Verträgt sich der Wert, den man dieser Arbeit beimisst, mit dieser Würde? So hängt der Wert mit der Würde zusammen. „Wie können nun aber — fragt Cohen — Lust und Unlust Wertmesser sein, wenn sie nicht zugleich Würdemesser sind? Man müsste denn die dreiste Konsequenz ziehen, dass sie das wären“ (Ethik S. 155). Insofern nun die Lust und Unlustgefühle die Tendenz aufweisen, die Gegenstände ihres Verlangens oder ihrer Abneigung gleichzeitig zu bewerten, so

müssen sie aus dem vom Denken geleiteten Willen ausgeschaltet werden.

Anders verhält es sich mit dem Affekt. Bei ihm liegt die Gefahr einer selbständigen Bewertung nicht vor, weil er ursprünglich neutral und indifferent ist, und sich nur dann ins Werk setzt, wenn er vom Denken zur Mithilfe bei der Ausführung einer Willensaufgabe angerufen wird. Die Bestimmung und Bewertung der Aufgabe liegt ihm fern, sie ist Sache des Denkens, welches, wie wir gesehen haben, sich an den reinen Erkenntnissen der Wissenschaften orientiert.

* * *

Dieses Zusammenwirken von Denken und Affekt im reinen Willen ist nun nicht so zu verstehen, dass etwa zuerst das Denken da wäre und dann auf sein Kommando der Affekt herbeieilte, um diese Befehle in Empfang zu nehmen, oder dass umgekehrt ursprünglich der Affekt allein wäre und das Denken hinterher hinzukäme. Wenn die beiden Momente bisher getrennt behandelt wurden, so geschah es nur aus Rücksichten der Übersicht, im reinen Willen sind sie und wirken sie stets zusammen. Darin ist eben das Eigentümliche des reinen Willens — als einer besonderen Richtung des Bewusstseins — zu erkennen, dass in ihm Affekt und Denken harmonisch zusammengehen. Wie der Affekt von der Begierde sich dadurch unterscheidet, dass er in ständigem Kontakt mit dem Denken steht, so unterscheidet sich nun das Denken des Willens vom Denken der reinen Erkenntnis, dass es auf jeder seiner Stufen vom Affekt begleitet wird. Es ist nicht mehr das kühl beschauliche Denken des Naturforschers, sondern das leidenschaftliche, bei aller Klarheit der Erkenntnis affektive, von einer heiligen Kampfesstimmung getragene Denken des gesellschaftlichen Reformators. Denn das Denken des reinen Willens orientiert sich zwar an den reinen Erkenntnissen, aber nur um aus ihnen die geisti-

gen Waffen zu holen, die es für seinen Kampf um seine Lebenswerte und Inhalte nötig hat. Es ist nicht mehr das Denken der Gesinnung und der Absicht, sondern das des *Vorsatzes*, dessen Inhalt, wie sehr er durchdacht sein muss, doch nur ein praktischer, ein Willensinhalt ist (Ethik S. 137). Geht das Denken der reinen Erkenntnis immer nur auf einen Gegenstand, so geht das Denken des Willens auf eine Tat, auf eine Handlung: der Gegenstand, auf den es sich zuweilen richtet, ist nur das Mittel, der Durchgangspukt zur Ausführung der Handlung. — Und zur rascheren und sicheren Ausführung der Handlung ist ihm der Affekt zugesellt, dem aber weder die Bestimmung noch die Wertschätzung seiner Aufgabe zusteht, und der wie der Schidknappe für seinen Herrn in den Kampf zieht, im treuen Glauben, dass der Kampf seines Herrn ein gerechter sei. Wie das Zusammengehen des Intellekts mit dem Affekt möglich ist, wie es gemacht wird in der Werkstätte des Bewusstseins, das dürfen wir nicht fragen. Das wäre eine metaphysische Frage nach der Bewusstheit, aber nicht nach dem Bewusstsein und seinen Bedingungen. „Die Auflösung eines psychologischen Rätsels — sagt Cohen — „kann nur durch einen Begriff erfolgen, dessen Leistung, Ziel und Tragweite bestimmbar wird. . . . Die Antwort kann also nur erfolgen durch die Ermittelung eines Begriffs, welchem die Vermittelung zwischen dem Denken und der Begehrung (dem Affekt, meine Anmerkung) anvertraut werden kann.“ (Ethik S. 159). Diesen Begriff findet Cohen im Begriffe der *Handlung*. Denn die Handlung ist zwar Bewegung, andrerseits aber weist sie Überlegung, Bestimmtheit, eine gewisse Ruhe auf.

Die Bewegung — sagt Cohen — gibt der Affekt, die Ruhe — das Denken, der Begriff. Die Handlung ist der Brennpunkt, in dem die beiden Momente des Willens sich vereinigen und zur Erscheinung bringen, wie dies an der aus der Lautbewegung und dem begrifflichen

Denken sich bildenden *Sprachhandlung* ganz besonders beachtet werden kann.

So kommt Cohen am Ende seiner Untersuchungen zu seinem Ausgangspunkte zurück. Er war von der Handlung ausgegangen und hatte nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit gefragt. Nunmehr sind diese Bedingungen gefunden: Denken und Affekt müssen sich zu einem reinen Willen vereinigen, damit die Handlung zustande kommt. Wie es möglich ist, dass das Denken und der Affekt sich verbinden, das können wir nicht wissen, das wird uns ewig verborgen bleiben. Aber wenn wir auch nicht wissen, *wie* das möglich sei, so wissen wir doch, *dass* es möglich sei. Die Handlung liefert uns dieses Beispiel eines tatsächlichen Zusammenhangs von Denken und Affekt; und damit müssen wir uns begnügen.

Insofern nun aber Denken und Affekt den reinen Willen ausmachen, erhält diese ihre Konzentrierung und Festhaltung im Begriffe der Handlung, unter Zurückweisung aller Fragen nach ihrem Verhältnis im menschlichen Bewusstsein, die tiefere und strengere Bedeutung, dass wir vom reinen Willen nichts wissen können, bevor er sich in einer Handlung offenbart hat. Aus der verborgenen Tiefe der Gesinnung wird damit die Sittlichkeit in die Handlung verlegt und auf diese Weise dem Machtbereich des Individuums entzogen und der Kontrolle der Öffentlichkeit zugeführt. Nicht in der guten Absicht besteht fortan die Sittlichkeit, auch nicht bloss im Nichtunrechttun, sondern im Recht-, imGuttun, in der *positiven Leistung*. Ein näheres Eingehen auf den Begriff der Handlung, wie ihn Cohen verstanden wissen will, wird uns aber auch zeigen, dass damit zugleich der ganze Schwerpunkt der Ethik verschoben wird. Nicht sowohl auf die persönliche Sittlichkeit des Individuums kommt es an, als auf das Mass von Sittlichkeit, welches in Staat und Gesellschaft verwirklicht ist;

ein Gedanke, den Cohen vom Sozialismus übernommen hat und dem er in einem früheren Werke (Kants Begründung der Ethik S. 8/9) folgenden Ausdruck gegeben hat: „Es ist in Wahrheit nicht das Idealbild des Weisen überhaupt, nicht die Moralisierung des Einzelnen Problem der Ethik, sondern die Moralisierung der Kultur.

. . . . Aus der Gestaltung grösserer ethischer Ganzen, des Volks, ja der Menschheit ergibt sich erst das kleinere Ethos des einzelnen Menschen". —

Die Handlung und das Selbstbewusstsein des reinen Willens.

Der Unterschied des Affekts von der Begierde wurde dahin bestimmt, dass der Affekt immer auf eine vom Denken des Willens ihm genau vorgeschriebene Aufgabe gehe, während die Begierde sich an einem gegebenen Gegenstande klammere oder von dem einen zum anderen taumele, ohne jemals jene Ruhe und Festigkeit zu finden ,die der Affekt bei allem Drange dennoch aufzuweisen vermag. Diese Aufgabe erwies sich uns alsdann als die Handlung, in der nach Cohen der reine Wille zur Erzeugung gelangt, und an der erst er sich nachweisen und kontrollieren lässt. Damit war die Handlung in den Mittelpunkt der Ethik gerückt und zu einer Bedeutung aufgestiegen, neben der die bei Kant in hohen Ehren noch stehen gebliebene Gesinnung gar nicht mehr in Betracht kommt. Es ist ja auch klar, dass, wenn die Ethik als Ethik des reinen Willens sich errichten soll, dieser reine Wille aber nur in der Handlung sich vollzieht, die Handlung zum Schwerpunkt der Ethik werden muss. Hier aber stellt sich die bisher zurückgedrängte Frage ein: in welcher Handlung vollzieht sich der reine Wille? Von welcher Art muss die Handlung sein, wenn sie als Bürge und Zeugin eines reinen Willens soll gelten können?

Wir wissen, dass Cohen von Anfang an die Handlungen der geschichtlichen Menschheit zur Grundlage der ethischen Untersuchung wählte, wie sie in Recht und Staat, in Sitte und Religion und in den Tatsachen der materiellen und geistigen Kultur vorliegen und in den Geisteswissenschaften ihren wissenschaftlichen Ausdruck finden.

Obschon nun mit dieser Berufung auf die historisch-kulturellen Mächte und ganz besonders auf die Rechtswissenschaft ein grosser Schritt zur Reinheit getan war, so war doch damit nur das Material gegeben, welches von der Ethik als der Logik der Geisteswissenschaften auf Reinheit und sittlichen Gehalt noch geprüft werden sollte. Und als wir fragten, welchen Massstab die Ethik bei dieser Prüfung anwende, haben wir ihn im Begriffe *der Einheit* gefunden. In logischer wie in ethiscehr Hinsicht sollten die Kulturmächte der Forderung der Einheit genügen. —

Nun sind die Kulturmächte ja nichts Anderes als *Handlungen,* wenn nicht eines Einzelindividuums, so doch der geschichtlichen Menschheit. Also wissen wir bereits, von welcher Art die Handlung des reinen Willens sein muss: *die Handlung des reinen Willens muss Einheit der Handlung sein.*

Mit den vielen Dingen ist nicht anzufangen. Wenn man bei ihnen stehen bleibt und nicht zu ihrer Einheit fortschreitet. Einheit ist ein schöpferischer, methodischer Begriff, das Kennzeichen reiner Erkenntnis. Bei jedem ihrer Versuche ist die Wissenschaft durch diesen Begriff bedingt, vorzugsweise aber beim Gegenstand der sittlichen Erkenntnis, bei der Handlung. Denn was ist die Handlung? In der ersten Überlegung fängt sie an, Tag und Nacht wird an ihr gearbeitet, man gibt sie auf, kehrt wieder zu ihr zurück und endlich kommt sie an den Tag. Wie sie zeitlich entsteht, so besteht sie aus einer schier unübersehbaren Menge von Ansätzen und Fortsätzen, die sich zuweilen durch ein Menschenalter

hindurchziehen. Es gibt doch keine Handlung, welche blitzartig auftauchte und verliefe.

Einer solchen scheinbaren Handlung wird vielmehr der Charakter einer unwillkürlichen, einer Reflexbewegung zuerteilt. Die Handlung setzt sich immer aus unzähligen Momenten zusammen, die es aber zusammenzufassen gilt, soll die Handlung nicht in sie zerfallen. Die Handlung muss eine Einheit haben. Bedenkt man, dass für die Ethik das Subjekt ausschliesslich als Handelndes in Betracht kommt, dass also in ethischer Hinsicht das Subjekt mit seiner Handlung steht und fällt, so leuchtet ohne weiteres ein, wie wichtig es für die Ethik sein muss, die Einheit der Handlung feststellen zu können. Handelt es sich doch bei der Forderung der Einheit der Handlung um nichts geringeres als um die Einheit des Subjekts. Lässt sich die Einheit der Handlung nicht durchführen, so fällt mit ihr auch die Einheit des Menschen, so ist das letzte und intimste Ziel der Ethik vereitelt. Daher ist es kein geringer Trost für die Ethik, dass sie sich bei diesem ihrem dringendsten Anliegen auf die Autorität der Rechtswissenschaft berufen kann, die, ohne von psychologischen Bedenken sich beirren zu lassen, die Fragmente und die einzelnen Stufen eines Willensprozesses in den Begriff einer einheitlichen Handlung zusammenfasst und festhält. Die Einheit der Handlung, die die Psychologie nicht nachweisen kann und daher zu leugnen geneigt ist, sie ist die Grundforderung des Rechts; sie ist zugleich die Voraussetzung für alle anderen Einheiten ,mit denen die Rechtswissenschaft operiert.

Die Einheit der Handlung vollzieht nicht nur die Einheit des Rechtsobjekts, in ihr hat auch die Einheit des Rechtssubjektes, auf die es ja im Rechte hauptsächlich ankommt, ihren tiefsten Grund. So erweist sich auch aus dem Gesichtspunkte der Rechtswissenschaft die Handlung als das einzige methodische und sachliche Mittel, die Einheit des Subjektes zu gewinnen.

Wir brauchen nun die verschiedenen Bedeutungen und Stufen der Einheit nicht noch einmal durchzumustern; wir wissen, dass die wahrhafte Einheit für Cohen in der Allheit liegt und können es schon vermuten, in welcher Richtung die reine Handlung sich erstrecken und die Einheit des Subjekts sich zum Vollzug bringen wird. Bevor wir aber diese Richtung weiter verfolgen, wollen wir uns mit einem Begriffe vertraut machen, der das Problem in ein neues Licht setzen und ihm neue Seiten abgewinnen wird. Es ist der Begriff des Selbstbewusstseins. Der Unterschied, der zwischen dem Denken und dem reinen Willen aus dem Gesichtspunkte des Objekts gemacht wurde, lässt sich jetzt, nachdem wir die neue Leistung der Handlung erkannt haben, näher dahin formulieren, dass das Denken der reinen Erkenntnis die Erzeugung des Objekts, der reine Wille aber die Erzeugung des Subjekts zur Aufgabe habe. Obwohl nun nach Cohen im Gegensatze zu Kant auch der reine Wille zur Einheit des Bewusstseins gehört, da er eine eigene Richtung, eine eigene „Möglichkeit des Bewusstseins darstellt, so zieht es Cohen dennoch vor, die Einheit *dieser* Bewusstseinsrichtung mit einem besonderem Terminus zu bezeichnen, durch den die Verschiedenheit des ethischen Problems vom logischen kenntlich gemacht werden soll, *mit dem Terminus des Selbstbewusstseins.*

„Die Einheit des Bewusstseins", sagt Cohen, „ist Einheit in der Einheit des Begriffs und die Einheit des Begriffs ist Einheit wegen der Einheit des Objekts, die in ihr vollzogen wird. In der Ethik dagegen handelt es sich im letzten Grunde um die Einheit des Subjekts" (Ethik S. 195). Da nun die Einheit, wie alle Einheit, nur im Begriffe und also nur im Objekte zur Bestimmung gebracht werden könnte, der reine Wille aber das Subjekt erzeugen soll, „so muss man auch die Einheit für diese Richtung des Bewusstseins im centralen Ausdruck des Prinzips vermeiden. Für den reinen Willen gilt es das

Selbstbewusstsein als das Centrum des Problems, in dem alle Hebel spielen, zu erkennen und zu formulieren.“

Wird die Einheit des Bewusstseins in der Einheit des Begriffs begründet, so vollzieht und entfaltet sich das Selbstbewusstsein in der Einheit der Handlung. Zur mathematischen Erkenntnis gehört Einheit des Bewusstseins. Zur sittlichen Erkenntnis gehört Selbstbewusstsein. Indessen darf das Selbstbewusstsein nicht im Gegensatze zur Einheit des Bewusstseins gedacht werden, wenn anders der reine Wille eine selbständige Richtung in dieser Einheit darstellen soll. Das Selbstbewusstsein ist nur ein Terminus, der die Eigenheit des sittlichen Problems innerhalb der Einheit des Bewusstseins zum Ausdruck bringen soll. Er gemahnt an die Einheit des Bewusstseins sowohl, wie an die Einheit des Selbst, des Subjekts und wird so im Ausdruck schon der Forderung des Grundgesetzes der Wahrheit gerecht. Von dieser seiner systematischen Bedeutung abgesehen, bedeutet Selbstbewustsein dasselbe wie Einheit des Subjekts und wird so nur der grösseren Präcision und der Erweiterung des Begriffsumfangs halber vor dem letzteren — Einheit des Subjekts — bevorzugt. —

Das Selbstbewusstsein ist nicht das psychologische Selbstbewusstsein des Einzelindividuums, wie es von Descares zum Pfeiler der menschlichen Gewissheit gemacht wurde. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Subjekts bedeuten soll, so kann es nicht in einer Einzelperson liegen, denn die Einzelperson hat keine Einheit. Das Selbstbewusstsein ist ein *ethischer Begriff* und bedeutet: die correlative Vereinigung des Einen mit dem Andern (Ethik S. 203.)

„Das Selbstbewusstsein — sagt Cohen —ist in erster Linie bedingt durch das Selbstbewusstsein des Anderen. Diese Vereinigung des Anderen mit dem Einen erzeugt erst das Selbstbewusstsein, als das des reinen Willens“. (Ethik S. 202). Wenn Fichte dem Ich die Natur als

Nicht-ich entgegenstellt, so ist es „logisch falsch“, denn Nicht-Ich darf ausschliesslich nur gebraucht werden als Ursprungsbegriff d. Ich, keineswegs aber als Correlat. zu Ding und Sache, denn diese gehören einer anderen Welt als das Ich und die Person. Das Nicht-Ich darf sich nur auf den Begriff des Menschen beziehen und den Andern bedeuten. *Der Andere ist hier nicht mit dem Nächsten zu verwechseln.*

Diese Auseinanderhaltung zwischen Nächstem und Anderem bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die vollständige Rehabilitierung der Ethik und ihre völlige Lossagung von der Religion. Die Liebe zum Nächsten, wie sie von der Religion gepredigt wird, was auf einer falschen Übersetzung des biblischen „Rea“ beruht, der nicht den Nächsten, sondern den Anderen schlechthin bedeutet, geht entweder auf eine *Erweiterung* des Selbst zum Anderen oder auf die seelische Vereinigung des Selbst mit dem Anderen hinaus. Im ersteren Falle wird das Selbst als gegeben vorausgesetzt, im anderen die Persönlichkeit verschlungen. Das Selbst ist aber nicht da, bevor es sich nicht in der Handlung erzeugt hat, und andererseits muss es die Ethik als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, dem Individuum seine Selbständigkeit zu belassen. Zudem ist die *Liebe* ein Affekt, der nur als Motor wirken kann, dem aber keineswegs die Erzeugung des Selbstbewusstseins anvertraut werden kann, weil es das *Grundmotiv* des reinen Willens darstellt. Das Selbstbewusstsein muss daher aus dem Denken abgeleitet und im Denken begründet werden (Ethik S. 196).

Daraus ergibt sich, daß, um die Ethik in ihrer Selbstständigkeit zu belassen und dem Selbstbewustsein seine Reinheit zu sichern, *nicht der Nächste, sondern der Andere dem Einen als Correlat beigegeben werden kann.* Der Begrif des Nächsten birgt grosse Gefahren für die Ethik. Der Superlativ, den er darstellt, trägt schon die Zeichen und Schwächen der Relativatät an sich, und

man kann aus der Geschichte entnehmen, wie verderblich dieser unzählige Deutungen zulassende Begriff in dieser Anwendung gewirkt hat. Wer ist mir nahe, wer ist mir näher, wer ist mir am nächsten? Der Affekt ist es, der bei der Beantwortung dieser Fragen das entscheidende Wort spricht. Näher als die Fremden steht mir meine Familie, stehen mir meine Freunde. Die mittelalterliche Kirche versteht unter Nächstem die Religionsgenossen, und ein Hugo Grotius nimmt von hier aus keinen Anstand, den Krieg mit den unchristlichen Völkern als sittlich zu bezeichnen.

Dabei kann es die Ethik nicht bewenden lassen. Beim Selbstbewusstsein darf es sich überhaupt nicht um Nähe handeln — sagt Cohen — sondern um den Andern. Der Andere ist nicht der Nebenmensch, wenn unter ihm der jeweilig mir zunächst stehende Mensch verstanden wird. Der Andere ist der Mensch schlechthin, das Nichtich im Begriffe des Menschen. Ich darf mich nicht denken, ohne den Andern mitzudenken. Das Selbstbewusstsein kommt nur in dieser Vereinigung des Einen mit dem Andern zustande. Es ist nicht da, bevor diese Vereinigung nicht volzogen wurde. (Vereinigung und Sonderung im Urteil).

Diese Vereinigung ist nach Cohen richtiger als *Beziehung* aufzufassen. Das Selbstbewusstsein verlangt keineswegs, dass ich mit dem Andern mich seelisch verbinde, mit ihm eine mystische Geistesgemeinschaft eingehe; es fordert nur, dass ich mich auf ihn *beziehe:* dass ich jede meiner Handlungen in Berücksichtigung des Andern vollführe. Ich muss den Andern immer in Rechnung ziehen. Und wiederum ist nicht ausser acht zu lassen: der Andere ist nicht dieser oder jener, — es ist der Andere schlechthin, der Mensch der Menschheit — es sind *alle Anderen.*

Ein derartiges Inrechnungziehen des Andern ohne Überschwang und Verzückung ist nach Cohen schon im Rechtsgeschäfte Voraussetzung, „wo es sich

doch für jeden Kontrahenten um seinen Vorteil handelt und nichtsdestoweniger der Andere berüchsichtigt werden muss; andernfalls könnte es nicht zu derjenigen Genauigkeit, Klarheit und Sicherheit kommen, welche in der Rechtshandlung gefordert werden" (Ethik S. 203). Schon die Begründung der Einheit des Selbstbewusstseins in der Einheit der Handlung legt den Gedanken nahe, auf die Correlation zum Andern einzugehen. Das Selbstbewusstsein kann nicht etwas soliertes sein, weil die Handlung keine isolierte sein kann, weil die Handlung immer schon zwei Subjekte voraussetzt, die sich zu ihr zusammenfinden. Das Selbstbewusstsein kann daher „für den Willen und für die Handlung nicht das Selbstbewusstsein des Selbst als eines Einzelnen bedeuten . . Das Selbstbewusstsein ist in erster Linie bedingt durch das Bewusstsein des Andern" (Ethik S. 202). Ja, das Ich ist nach Cohen nur durch den Andern da. „Der Andere, der alter Ego, ist der Ursprung des Ich" (Ethik S. 201); was natürlich, wenn wir die antropologische und biologische Deutung unterlassen, nur bedeuten kann, dass das *ethische* Ich, das ethische Selbst (und das Selbst ist eo ipso immer nur ethisch) bedingt ist durch den Andern und im Andern seinen Ursprung hat. Das ethische Ich, das Selbstbewusstsein wird geboren, wenn es sich mit dem Andern in Beziehung gesetzt hat, insofern wird es aus dem Andern geboren und ist der Andere der Ursprung des Ich.

Dieser Begriff des ethischen Willenssubjektes lässt sich nun nach Cohen an dem Begriffe der juristischen Person prüfen und beglaubigen. Die juristische Person der Genossenschaft bedeutet für ihn die Hypothesis des ethischen Selbstbewusstseins" (Ethik S. 219). Die Einheit der Genossenschaft beruht auf der Einheit des Willens und dennoch ist es nicht ein einzelner Wille, der diese Einheit begründet; bei der Genossenschaft handelt es sich um den Willen mehrerer Personen, der trotzdem nicht als ein gespaltener Wille gilt, sondern

als geeinter, repräsentantiver Wille die Einheit, den Begriff der juristischen Person bildet. (Ethik S. 218). Worauf beruht dieses Geheimnis? Wie kommt es, dass der Wille mehrerer von einander verschiedener Personen schliesslich doch eine Einheit eingeht? Dieses Rätsel löst sich nach Cohen dadurch, dass die Genossenschaft keine Mehrheit ist, sondern eine *Allheit* darstellt, die die einzelnen Willen zusammenschliesst und in sich aufnimmt. Die juristische Person vollzieht jene Vereinigung, die für das Selbstbewustsein gefordert wird: die Vereinigung des Einen mit dem Andern. Das Rechtssubjekt der Genossenschaft ist das klassische Beispiel dieser Vereinigung. In der Gnossenschaft ist nicht mehr von Ich und Er die Rede. Jede Aktion der Genossenschaft wird im Zeichen und im Geiste der Gemeinschaft zwischen d. Ich und dem Andern vollzogen. Daher „soll dem Begriffe der Genossenschaft nach und gemäss diesem Musterbegriffe des Rechts der Begriff des Selbstbewusstseins definiert werden. . . . Das Rechtsinstitut und der rechtswissenschaftliche Begriff bringt den ethischen Begriff des Selbstbewustseins des reinen Willens zur Realisierung und zur Rechtfertigung“ (Ethik S. 224).

So erweist sich auch an diesem Punkte und von diesem neuen Gesichtspunkte aus die Allheit als die einzige Domäne der Einheit des Subjekts, weil der Einheit des Selbstbewusstseins.

Wir wissen nun aber, dass unter allen Arten von juristischen Personen der Staat die höchste und umfassendste Einheit bildet. Der Staat ist die juristische Person καὶ ἐξοχήν. Wenn von einem Selbstbewusstsein der juristischen Person gesprochen werden kann, so muss es doch in erster Linie dem Staate zugeschrieben werden, als der umfassendsten Allheit- und Rechtseinheit. — Daher muss, nach Cohen, das ethische Selbst hindirigiert werden auf das Selbstbewusstsein, auf die juristische Person des Staates. Solange der Mensch

eingepfercht bleibt auf seine individuellen Bedürfnisse, so gewinnt er nicht sein Selbst. Den Schwerpunkt des Selbst gewinnt er in der Richtung seines Selbstbewusstseins auf den Staat. Wodurch äussert sich nun das Selbstbewusstsein des Staates? Das Selbstbewusstsein entsteht und besteht nur in der Handlung. Wie vollzieht sich denn nun im Staate die Handlung? „In welcher begrifflichen Fassung lässt sich die Handlung, in welcher der Staat die Aufgabe des Selbstbewusstseins entfaltet, mittelst welchen Begriffs lässt sich diese Handlung fixieren und verwirklichen?“ (Ethik 246/47). Cohen antwortet: die Handlungen des Staates bestehen in seinen Gesetzen. In seinen Gesetzen vollzieht der Staat sein Selbstbewusstsein. Das Gesetz stiftet die präziseste Vereinigung des Einen mit dem Andern. Und hier gewinnt Cohen einen entscheidenden Übergang: wenn das Gesetz das Selbstbewusstsein des Staates bedeuten soll, so brauche ich mich nur auf das Gesetz zu beziehen, um mein Selbstbewusstsein zu erlangen. Der Staatsbegriff des Gesetzes muss zum Leitbegriff und zur Richtschnur werden für das Wollen und Handeln des Individuums, für sein persönliches Selbstbewusstsein. So ist das Gesetz für Cohen „das Knochengerüst für menschliche Handlungen, wie die Kategorien das Gerippe des formalen Denkens ausmachen“ (Ludwig Stein, die Anfänge der menschlichen Kultur S. 134).

„Wenn der reine Wille und sein Selbstbewusstsein auf den Staat und sein Selbstbewusstsein noch so genau orientiert ist, so sind die Collisionen mit der Willkür, der vorübergehenden Stimmung und Wallung, und endlich mit der nicht ausgereiften und abgeklärten Ansicht und Einsicht darum nicht ausgeschlossen. Auf welchen Begriff soll sich die sittliche Überlegung heften, wenn sie zur Überzeugug und zur Gesinnung hindurchdringen will? Es ist nicht allein das ungeschriebene Gesetz, auf welches die sittliche Arbeit zu recurrieren hat, son-

dern es bleibt trotz aller Mängel und Schwächen, mit denen das geschriebene Gesetz offenkundig behaftet ist, am letzten Ende nichts Anderes übrig, als ihm sich zu unterwerfen und seine Unverletzlichkeit zu bezeugen" (Ethik, Seite 249).

So habe sich auch Socrates dem Gesetze Athens unterworfen, obwohl es für die sittliche Anschauung einen schreienden Widerspruch darstellte. „Er isolierte das einzelne Gesetz nicht nach seiner statistischen Besonderheit; sondern er erkannte und er ehrte in ihm die Majestät des Staates und den Begriff des Gesetzes" (Ethik S. 250).

Indem das Individuum sein Tun und Lassen nach dem Gesetze einrichtet, so befreit es sich vom Egoismus und der unzuverlässigen Leitung der Lust- und Unlustgefühle und ist sicher, einen Weg zu betreten, auf dem es am besten zum Selbstbewusstsein gelangen kann.

Es liegt auf der Hand, dass durch diese Gleichsetzung des Gesetzes mit dem Selbstbewusstsein und also mit dem ethischen Gesetze, der Unterschied zwischen Moralität und Legalität, den noch Kant festgehalten hat, aufgehoben wird. Dieser Unterschied war von Kant dahin bestimmt, dass das Recht äusserer Gesetze mit Zwangsgewalt fähig sei. Gemäss diesem Unterschiede hat Kant für die Rechtslehre und Ethik verschiedene Anfangsgründe aufgestellt. Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten für ihn dasselbe. Zwar ist der Pflichtbegriff, auf dem er seine Tugendlehre aufbaut „an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz", (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 222. Ausg. Rosenkranz) aber dieser Zwang ist ein Selbstzwang, während der Zwang des Rechts ein äusserer sei.

Cohen vermag diese Unterscheidung nicht zu billigen, weil durch sie die Ethik vom Rechte getrennt und das Recht der Ethik gegenüber selbständig ge-

macht wird. Das ethische Gesetz kommt dabei in Verdacht, *leer* und für das praktische Leben unbrauchbar zu sein. Ethik und Recht dürfen von einander nicht getrennt werden, denn nur in ihrem Zusammenwirken kann wahrhafte Sittlichkeit erblühen.

Aber schon aus dem Gesichtspunkte des Rechts ist diese Unterscheidung unzulässig: denn der Zwang bildet keineswegs das Prinzip und das entscheidende Merkmal des Rechts. Das Prinzip des Rechts beruht auf der Vereinigung der Willkür des Einen mit der Freiheit des Andern und der Zwang ist nur das Mittel, den Widerstand der Interessen zu schlichten. Auch Kant definiert das Recht als den „Inbegriff von Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einer allgemeinen Gesetzgebung der Freiheit zusammen vereinigt werden könnte" (Anfangsgr. d. Rechtslehre, Einleitung S. 33, Ausgabe Rosenkranz). „Handelt es sich aber — fragt Cohen — „in der ganzen Ethik um etwas Anderes als um das Problem des Einen und des Anderen? Müsste nicht auch für die Ethik der Zwang zum Prinzip gemacht werden, sofern er nichts Anderes bedeutet als die Vereinigung des Einen mit dem Anderen?" Der Zwang kann also fallen gelassen werden, da er zum Begriff des Gesetzes nichts Neues hinzubringt und seine weitere Festhaltung das ethische Gesetz nur in Misskredit bringen könnte. „Wenn die Befugnis des Zwangs — sagt C. — ein inneres Merkmal des Rechts ist, welches die Vernunft anzuerkennen hat, so geht der Zwang ebenso sehr auf den Einen wie auf den Anderen. Damit aber ist man auf das sittliche Gesetz zurückgekommen, welches, ohne allen besonderen Inhalt, in seiner Form die Allgemeinheit vollzieht und darstellt, also den Widerstreit des Einen und Andern aufhebt (Ethik S. 255).

Unzählige Bedenken erheben sich gegen diese Proklamierung des Staatsgesetzes zum Träger und Leiter des ethischen Selbstbewusstseins. Schwere

Sorgen bedrängen das Herz des modernen Menschen angesichts dieser Sanktionierung des positiven Rechts. Heisst es nicht den Menschen der Willkür der Machthaber ausliefern? Darf dem Gesetze des positiven Rechts diese unumschränkte Gewalt überlassen werden? Kann es sie nicht missbrauchen, missbraucht es sie nicht tagaus tagein? Ist das Gesetz nicht zum Werkzeug geworden in den Händen der herrschenden Klassen und bedeutet seine Bejahung nicht die Billigung all der schreienden Ungerechtigkeiten, die in seinem Namen verübt werden?

Hier müssen wir uns daran erinnern, dass das Selbstbewusstsein eine *Grundlegung der Ethik ist,* dass das Selbstbewusstsein nicht da ist, bevor es sich in einer reinen Handlung nicht dargelegt hat, und dass es, wie die Handlung, immer Aufgabe bleibt. Der Begriff des Selbstbewusstseins enthält die Lösung und die Aufgabe in sich: er fordert die fortwährende Entwicklung, Vertiefung und Erweiterung des Selbstbewusstseins. Die Beziehung des Ich auf den Andern, welche das Selbstbewusstsein fordert, ist ohne weitgehendste Kenntnis und Berücksichtigung der theoretischen und ethischen Einsichten undurchführbar, und schon dieser Umstand sichert dem Selbstbewusstsein den Charakter der Aufgabe: mit dem Fortschritt des positiven, für die Vereinigung der Interessen des Einen und des Andern in Betracht kommenden Wissenschaften sich immer wieder zu korrigieren und zu verjüngen.

Auch die Bedeutung des Staates liegt daher nicht in seiner aktuellen Wirklichkeit, sondern in seinem Werte als ethischer Leitbegriff des Selbstbewusstseins. Der Begriff des Staates ist — wie wir an anderer Stelle im Geiste Cohens ausgeführt haben — von seiner empirischen Erscheinung streng zu unterscheiden. *Das Selbstbewusstsein ist Aufgabe* — für den Staat sowohl wie für das Individuum. Diese Aufgabe legt dem Staate die Verpflichtung auf, wenn anders er seines ethischen

Rechtes nicht verlustig gehen will, sich in seinem Selbstbewusstsein immer mehr zu befestigen und auszudehnen. Stellt der Staat auch eine Allheit vor, welche von der Verwirklichung der Einzelwillen unabhängig ist, so darf daraus keineswegs gefolgert werden, dass nun der Staat der Mitwirkung der Einzelwillen völlig entbehren könnte. Der strenge Begriff der Allheit fordert vielmehr die Beteiligung sämtliche Einzelwillen am Vollzug des Selbstbewusstseins im Staate, die weitgehendste Mitwirkung der Staatsmitglieder an der Gesetzgebung. (Vgl. Ethik S. 323 und f.) Die Einheit des Staates darf nicht in der Exekutive allein liegen, sie muss in die Allheit der Gesetzgeber verlegt werden: Gleichheit vor dem Gesetz und Gleichheit bei der Gesetzgebung. — „Die Gesetzgebung ist die Obliegenheit jedes sittlichen Menschen; und nur in dieser ununterbrochenen Beziehung auf die Gesetzgebung, welche für das Selbst besteht, kann das Selbst zur Erzeugung kommen. *Selbst und Gesetzgebung bilden eine notwendige Correlation*" (Ethik S. 322). Daher muss der Staat seinen Mitgliedern die Mitarbeit an der Gesetzgebung ermöglichen. „Die Staatseinheit ist verstümmelt, ihre Einheit gebrochen, wenn es ihr auch nur an einem Mitgliede gebricht". (Ethik S. 232). Soll der Staat die „Verfassung der sittlichen Subjekte" (die von Cohen, in Anknüpfung an Kant, auch *Geister* genannt werden) darstellen, so sind die Gesetze die Mittel, durch die er dieses seines Titels sich würdig zeigen kann. In der Allgemeinheit des alle Staatsmitglieder vereinigenden und bindenden Gesetzes soll er sich sein Selbstbewusstsein erobern. Nur unter dieser *Bedingung* wird ihm Selbstbewusstsein zugesprochen.

Für die „Ethik des reinen Willens" gibt es kein absolutes Selbstbewusstsein, wie es für sie keinen absoluten Willen und keine absolute Handlung gibt. Der reine Wille ist bedingt und die reine Handlung ist bedingt, nur „in der Methode" werden sie absolut gesetzt.

Schon juristisch ist jeder Vertrag, auch ohne besonders hinzugefügte Bedingung, insofern bedingt, als er physisch und rechtlich möglich sein muss, und gegen die guten Sitten nicht verstossen darf; wie denn ein unsittlicher Vertrag ipso jure nichtig ist. Worauf der Wille sich auch immer beziehen mag, durch das, worauf er sich bezieht, ist er bedingt, wobei es sich gleich bleibt, ob dieser Bedingung Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit des Erfülltwerdens und Eintreffens zugrunde liegt. „Es gibt — sagt Cohen — keinen andern Willen als den bedingten Willen". Auch der reine Wille ist bedingt — eben durch die Reinheit. Er darf sich immer nur auf seine Aufgabe erstrecken, niemals auf einen Gegenstand als Endzweck. Auch die Handlung haben wir als bedingt erkannt — durch die Einheit, die sie in ihrer Beziehung auf den Staat und das Staatsgesetz zu erlangen hat. Aber auch der Staat und sein Gesetz sind ihrerseits bedingt: sie gelten nur so lange als Muster des Selbstbewusstseins, als sie eine Allheitseinheit darstellen und zu schaffen bestrebt sind, wie sie von der Ethik für das Selbstbewusstsein gefordert wird.

Das Gesetz des Staates ist nicht als absolutes, für alle Ewigkeiten feststehendes Gesetz aufzufassen. „Wie alles Gesetz auch im logischen Sinne, Hypothesis ist, so muss es auch gewiss nur als Grundlegung zur Grundlage und Richtschnur gefordert werden". (Ethik S. 252). Das Gesetz ist die Grundlegung des Selbstbewusstseins; es kann also durch ein neues Gesetz, durch eine neue Grundlegung des Selbstbewusstseins aufgehoben werden.

Bei diesem ständigen Erneuerungswerk wird die *Gesellschaft,* wie bisher, ihre sittliche Kraft zu erproben haben. Ob im langsamen Fortschritte der geschichtlichen Entwicklung, oder im Sturmlauf der Grundlegungen des sittlichen Geistes — die Reformarbeit darf niemals unterbrochen, die sittliche Bewegung darf nie-

mals zum Stillstand kommen. Aber — die Bewegung fordert ihrerseits die Ruhe, die schon nach einem logischen Grundbegriffe der Phsyik die Voraussetzung der Bewegung ist. (Ethik S. 164). Vgl. Logik 200/201.

So wurde die Handlung als die Vereinigung von Ruhe und Bewegung definiert. Die Ruhe bildet keinen Gegensatz zur Bewegung, sie ist keineswegs ein Stillstand; sie ist nur der Gegensatz zum Schwanken, welches das Gleichgewicht ausschliesst.

Dieses Gleichgewicht für seine Bewegungen wird nach Cohen das Selbst im Gesetze finden, schon im positiven Gesetze, aber noch mehr in der Idee des Gesetzes, welche im positiven Gesetze zur Verwirklichung kommen soll.

Durften diese Ausführungen die oben ausgesprochenen Bedenken einigermassen zerstreut haben, so muss doch andererseits betont werden, dass durch den ganzen Aufbau der „Ethik des reinen Willens" dem Staate und dem Staatsgesetze eine Bedeutung und Macht eingeräumt wird, die wiewohl ihrer *Idee* geltend, doch unversehens auf den positiven Staat und die positiven Gesetze übergeht. Denn trotz aller Vorbehalte ist es doch schliesslich der konkrete Staat, der dieses Selbstbewusstsein repräsentieren und auf dessen positive Gesetze das Selbst dirigiert werden soll.

Wir würden uns nicht wundern, wenn Cohens Schule, wie die Hegelsche, in eine Rechte und in eine Linke zerfallen sollte. Beide Richtungen werden sich gleich auf die „Ethik des reinen Willens" berufen können; wiewohl zugegeben werden muss, dass die Linke den Geist des Meisters getreuer in sich wird aufgenommen haben.
